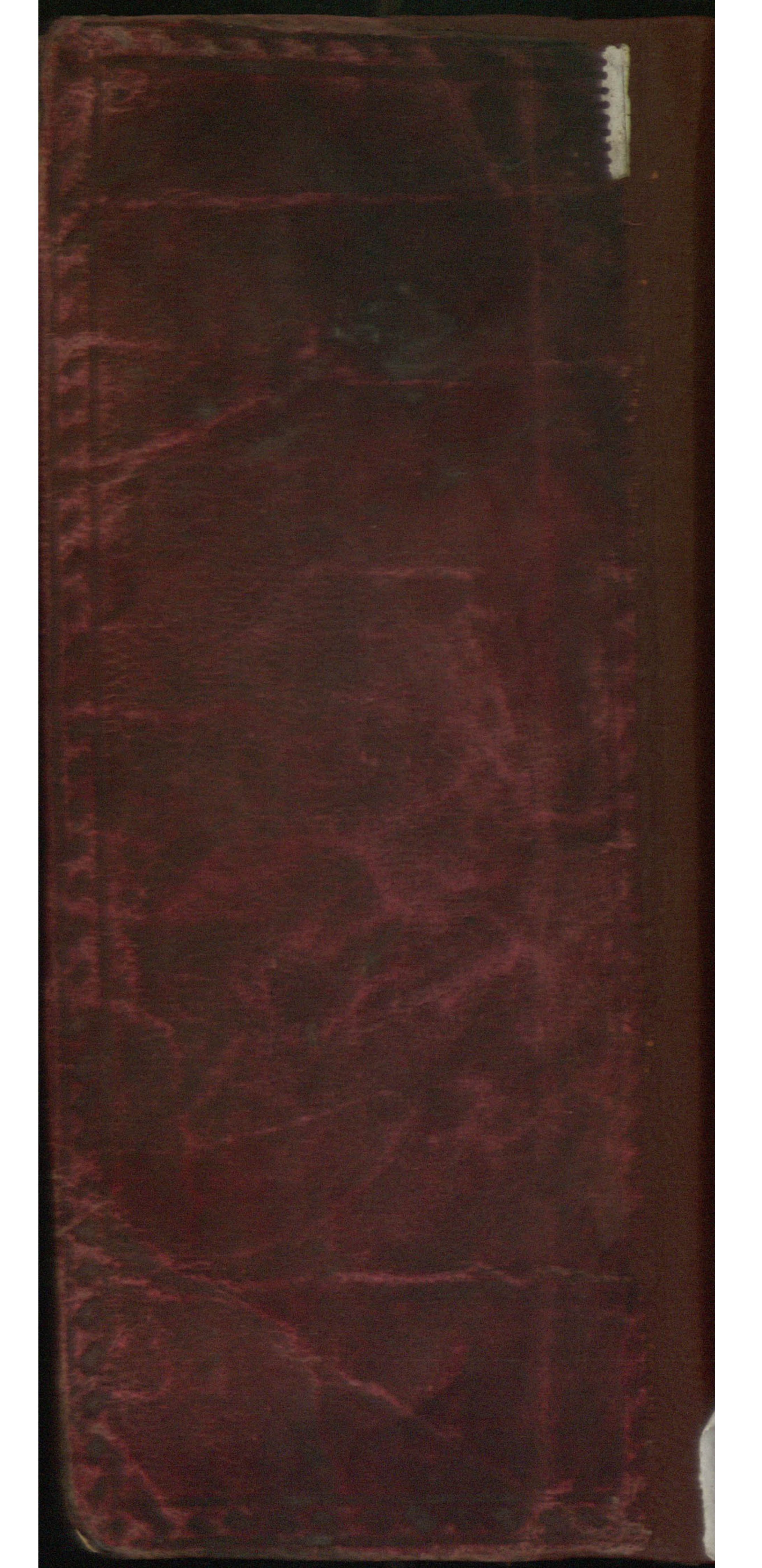
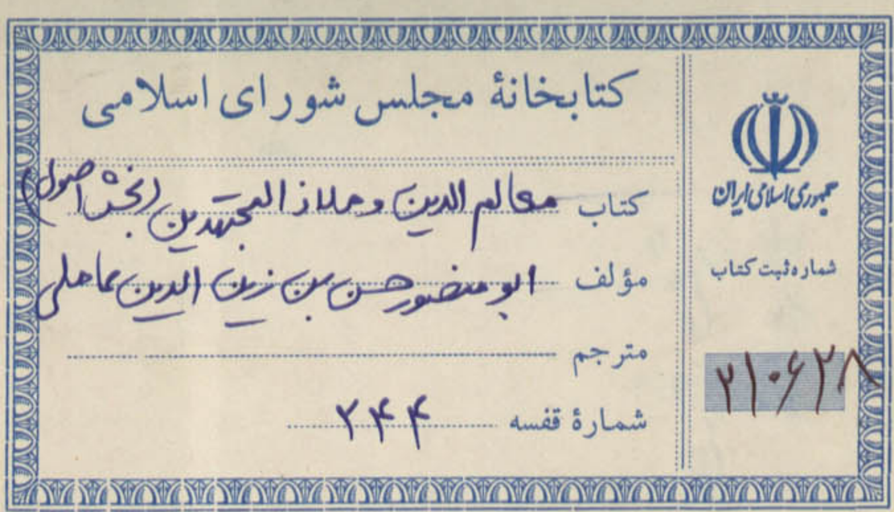




[illegible]نوز الاعمار واطالة المتردد فيها العين والاثر في معالمه الافكار
هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري
انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي
يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله الى
الذروة العليا وينال به السعادة في الدار الاخرى
ولقد بذل علمائنا السابقون وسلفنا الصالحون
رضي الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم و
اكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان
[illegible] وكم شرحوا منه مجملا ببيان اثارهم وكم
صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة الى سنن
الصواب من مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف
يجاوز النهاية وايضاح يحل من قواعده المشكل
[illegible] ان يكشف من اسراره المعضل وتهذيب يوصل
[illegible] خير نقيب ومصباح الاستبصار الهداية
[illegible] باثاره مسالك غر الشرايع علامات الرشد
[illegible] كوكب دري مقنعة في تلخيص الحلاف
[illegible] تذكرة في منتهى المطلب للافاق
[illegible] في مختلف الاحكام بامل الاختصار
[illegible] النوع من صحيح الاثار ولعز
[illegible] الجنان وروضة بهجة

تدهش لها رشاد نورها الاذهان فشكر الله تعالى
سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرّهم وحيث كان
من فضل الله علينا ان اهّلنا لاقتفاء اثارهم وجعلنا
الاسوة بهم في نظائرها فشرعنا بتوفيق الله تعالى في
تاليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين
وعقدناه معاهدا للمسائل الشرعية فاحيينا به
مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع
بتهذيب الاصول وجمعنا فيه تحقيق الدليل والمدلول
بعبارات قريبة الى الطباع وتقريرات مقبولة عند
الاسماع من غير ايجاز توجب الاخلال ولا اطناب يعقب
الملال وانا ابتهل الى الله تعالى ان يجعله خالصا لوجهه الكريم
واتضرع اليه ان يهديني حين تضل الافهام الى المنهج
القويم ويثبتني حيث تزل الاقدام على الصراط المستقيم
فقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة
والغرض من المقدمة منحصر في مقصدين المقصد الاول
في بيان فضيلة العلم وذكر نبذ مما يجب على العلماء
مراعاته وبيان فضيلة شرف علم الفقه على غيره
الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه
ومباديه ومسائله اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع
درجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه في

مؤنة

مؤنة الافهام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه
اشيا في هذا الباب من جهة العقل والنقل كتابا و
سنة مقتصرين على ما يتادى به الغرض فان الاستيفاء
في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو المقصود
فاما الجهة العقلية فهي ان المعقولات تنقسم الى موجودة
ومعدومة وظاهر ان الموجود اشرف من المعدوم ثم الموجود ينقسم
الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي
ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف
ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغيره ولا شك ان العالم
اشرف فالعالم هي اشرف المعقولات فصل
واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك في مواضع منه
الاول قوله تعالى في سورة العلق وهي اول ما نزل
على نبينا في اكثر القول اقرأ باسم ربك الذي
خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم
بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد
بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان
بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر
وقد قيل في وجه التناسب بين الآي المذكورة في
صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان
من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر

(هامش: العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل)

اول حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة
وآخر حاله وهي صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة
فكانه سبحانه قال كنت في اول امرك في تلك المنزلة الدنية
الخسيسة ثم صرت في آخره الى هذه الدرجة الشريفة
النفيسة الثاني قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات
ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الآية
فانه سبحانه وتعالى جعل العلم علة لخلق العالم العلوي و
السفلي طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله
تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وفسرت الحكمة
بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعالى هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب
الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء
السادس قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولوا العلم السابع قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله
والراسخون في العلم يقولون الآية الثامن قوله تعالى
قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم
الكتاب التاسع قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا
منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى
لنبيه صلى الله عليه وآله مع ما آتاه من العلم والحكمة وقل رب
زدني علما الحادي عشر قوله تعالى بل هو آيات بينات

في صدور الذين



في صدور الذين اوتوا العلم الثاني عشر قوله تعالى بل هو آيات
بينات في صدور الذين وتلك الامثال نضربها للناس
وما يعقلها الا العالمون   واما السنة
فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى منها ما اخبرني به اجازة
عدة من اصحابنا السيد الجليل شيخنا نور الدين علي
ابن الحسين ابن ابي الحسن الحسيني الموسوي دام الله تعالى
تأييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين ابن عبد
الصمد الحارثي قدس الله روحه والسيد العابد نور
الدين علي ابن السيد فخر الدين الهاشمي قدس روحه
بحق روايتهم اجازة عن والدي السعيد الشهيد زين
الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته
عن شيخه الاجل نور الدين علي ابن محمد بن عبد العالي العاملي
الميسي قدس الله روحه عن الشيخ شمس الدين محمد
ابن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي ابن
شيخنا الشهيد عن والده قدس روحه عن الشيخ
فخر الدين ابي طالب محمد ابن شيخ الامام العلامة
جمال الملة والدين الحسن ابن يوسف المطهر
عن والده رضي الله عنه عن شيخه المحقق السعيد
نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر ابن الحسن ابن يحيى ابن سعيد

قال بعضهم انا فاء صحة وهو اخصصنا سنده [illegible]
اختصار المحقق ... عالى ... الجليل ...
وهو لانه المحقق ... الاسناد ...
اختلفوا في صحته فقال بعضهم انا طاء ... احرقيه
ح عند علم السند ... التوقيع ... والبائغ و ...
تبه ... المحقق ...
ده ... [illegible]

نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار ابن معد
الموسوي عن الشيخ الامام ابي الفضل الشاذان ابن
جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد ابن
ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن ابن الشيخ
السعيد الفقيه ابي جعفر محمد ابن الحسن الطوسي عن
والده رضي الله عنه عن الشيخ الامام المفيد محمد ابن النعمان
عن الشيخ ابي القاسم جعفر ابن محمد ابن قولويه عن الشيخ
الجليل الكبير ابي جعفر محمد ابن يعقوب الكليني عن علي
ابن ابراهيم عن ابيه عن حماد ابن عيسى عن عبد الله ابن
الميمون القداح ح عن محمد ابن يعقوب عن محمد ابن يحيى
عن احمد ابن محمد عن جعفر ابن محمد الاشعري عن عبد الله
ابن ميمون القداح ح وعن محمد ابن يعقوب عن محمد ابن الحسن
وعلي ابن محمد عن سهيل ابن زياد عن جعفر ابن محمد الاشعري
عن عبد الله ابن ميمون القداح ح وعن محمد ابن يعقوب
عن محمد ابن يحيى عن احمد ابن محمد عن جعفر ابن محمد
الاشعري عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلعم من
سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة
وان الملئكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه
ليستغفر لطالب العلم من في السموات ومن في الارض حتى

الحوت

وزمان موسى ... كه اسود ... از جانب ... بوقتم ... بديد مرد
با ... بجناب بارى ... موسى ... كنند ... رسيد كه چه كار ... انكار
او ... ابن ... پسر ... اند ... ابن ...
اوليا را ... اند

الحوت في البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على ساير
النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء ان
الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم
فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ
المفيد محمد ابن محمد ابن النعمان عن الشيخ الصدوق
ابي جعفر محمد ابن علي ابن الحسين ابن بابويه القمي ره
عن ابيه عن سعد ابن عبد الله عن محمد ابن عيسى ابن
عبيد اليقطيني عن يونس ابن عبد الرحمن عن الحسن ابن
زياد العطار عن سعد ابن طريف عن الاصبغ ابن نباتة
قال قال امير المؤمنين علي ابن ابي طالب ع تعلموا العلم
فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه
جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند الله
لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك
بطالبه [illegible] الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في
الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله
به اقواما يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق
اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملئكة في خلتهم
يمسحونهم باجنحتهم في صلواتهم لان العلم حيوة
القلوب ونور الابصار من العمى وقوة الابدان

من الضعف بمنزلة الله سبحانه حاملاً منازل الابرار
وتمجيد مجالسة الاخيار في الدنيا والآخرة وبالعلم يطاع
الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل
الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل
تابعه يلهمه الله السعداء ويحرمه الاشقياء
ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن علي ابن ابراهيم
ابن هاشم عن ابيه عن الحسن ابن ابي الحسين الفارسي عن
عبد الرحمن ابن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال قال
رسول الله ص طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة
الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد ابن يعقوب عن
محمد ابن يحيى عن احمد ابن محمد ابن عيسى عن ابن محبوب عن
هشام ابن سالم عن ابي حمزة عن ابي اسحق السبيعي عمن
حدثه قال سمعت امير المؤمنين علي ع يقول ايها الناس
اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان
طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم
مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي
لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من
اهله فاطلبوه وعنه عن محمد ابن يحيى عن احمد ابن
محمد ابن عيسى عن محمد ابن خالد عن ابي البختري عن
ابي عبد الله

ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان
الانبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً وانما ورثوا احاديث
من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظاً وافراً
فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت
في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين و
انتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين
ابن محمد عن علي ابن سعيد رفعه عن ابي حمزة عن علي
ابن الحسين عليهما السلام قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم
لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك
وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل المستخف
بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي
الى التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع
للحلماء القابل عن الحكماء وعنه عن علي ابن ابراهيم عن
ابيه وعن محمد ابن يحيى عن احمد ابن محمد جميعاً
عن ابن عمير عن سيف ابن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع
قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد
وعنه عن الحسين ابن محمد عن احمد ابن اسحق عن سعدان
ابن مسلم عن معاوية ابن عمار قال قلت لابي عبد الله ع
رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده
✗

في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له
هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشد به
قلوب شيعتنا افضل من الف عابد   ومن اهم ما يجب
على العلماء مراعاته تصحيح القلب واخلاص النية وتطهير
القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في
قوتها العلمية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء
الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية
وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب
قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة
من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن
احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري
عن ابي عبد الله ع قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم
باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء
وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه
والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض للمقال
في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل
بالخشوع وتخلى عن الورع فدق الله من هذا خيشومه
وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل
ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه

ويتواضع

ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم
ولدينهم حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء
اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر
قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل
ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شأنه عارفا
باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله
من اركانه واعطاه يوم القيمة امانه عنه عن محمد
ابن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن ابراهيم
عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة
عن ابان بن عياش عن سليم بن قيس قال سمعت امير
المؤمنين ع يقول قال رسول الله صلعم منهومان لا يشبعان
طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله
له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب او
يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجا ومن
اراد به الدنيا فهي حظه عنه عن الحسين بن محمد بن عامر
عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن احمد
ابن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال من اراد
الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب ومن اراد به

ويتواضع للأغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم و
لدينهم حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء
اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك
في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا
داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه
مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه
واعطاه يوم القيمة امانه عنه عن محمد ابن يحيى عن احمد
ابن محمد ابن عيسى وعن علي ابن ابراهيم عن ابيه جميعا
عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش
عن سليم ابن قيس قال سمعت امير المؤمنين ع
يقول قال رسول الله ص منهومان لا يشبعان طالب
دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له
سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب او
يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجا ومن
اراد به الدنيا فهي حظه عنه عن الحسين ابن محمد ابن عامر
عن معلى ابن محمد عن الحسن ابن علي الوشا عن احمد ابن
عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال من اراد الحديث
لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب ومن اراد
به خير الآخرة اعطاه الله خير الدنيا والآخرة عنه عن علي

ابن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن
المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله ع قال اذا
رايتم العالم محبا لدنياه فاتهموه على دينكم فان
كل محب لشيء يحوط ما احب وقال ع اوحى الله الى داود ع
لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك
عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين
ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي
من قلوبهم عنه عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان
عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن
حدثه عن ابي جعفر ع قال من طلب العلم ليباهي به العلماء
او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه
فليتبوأ مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها
ورويناه بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد
بن نعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه ره
عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رض قال حدثنا
محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا اسماعيل
البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا
اسماعيل بن فضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن
سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ع

قال

قال حق سايسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه
وحسن الاستماع اليه والاقبال اليه وان لا ترفع
عليه صوتك ولا تجيب احدا يسأله عن شيء حتى يكون
هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب
عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان
تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا
تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله
بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس وحق
رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك
قيما لهم فيما اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان
في احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم ولم تضجر عليهم
زادك من فضله وان انت منعت الناس علمك
او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على عز وجل
ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب محلك
وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان
الزراري قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعدآبادي
ابو الحسن القمي قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي
عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل عن

ابي عبد الله ع قال كان علي ع يقول ان من حق العالم ان
لا تكثر عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه واذا دخلت عليه
وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية
دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز
بعينيك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال
فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته
فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى يسقط
عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم
الغازي في سبيل الله واذا مات العالم ثلم في الاسلام
ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيامة ويجب على
العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم آكد
وجزم جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء
النبي ص وعقاب العاصيات منهن ضعفا لغيرهن وليحصل
له ضعفا وافراد الطاعات والقربات فانها تفيد
النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات
وقد روينا بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن
عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن
سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين ع
يحدث

يحدث عن النبي ص انه قال في كلام له العلماء رجلان
رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا
هالك وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك
لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا
الى الله تعالى فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله
الجنة وادخل الداعي النار بتركه لعلمه واتباعه الهوى
وطول الامل اما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل
ينسي الآخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسماعيل بن
جابر عن ابي عبد الله ع قال العلم مقرون الى العمل فمن علم
عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه
والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد
بن خالد عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله
بن القاسم الجعفري عن ابي عبد الله ع قال ان العالم
اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل
المطر عن الصفا وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه
عن القاسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم
بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين ع
فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل عن مثلها

فقال علي بن الحسين مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا
تعلمون ولمّا تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل
به لم يزدد صاحبه الّا كفرا ولم يزدد من الله الّا بعدا
وعنه عن عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه
رفعه قال قال امير المؤمنين ع في كلام له خطب به على
المنبر ايها النّاس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون
ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق
عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم
على هذا العالم المنسلخ عن علمه منها على هذا الجاهل
المتحيّر في جهله وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكّوا
ولا تشكّوا فتكفروا ولا ترخّصوا لانفسكم فتدهنوا
ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا
ومن الفقه ان لا تغترّوا وان انصحكم لنفسه اطوعكم
لربّه واغشّكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله
يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه
عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد
الاشعري عن عبد الله بن ميمون القدّاح عن ابي
عبد الله ع عن آبائه ع قال جاء رجل الى رسول الله ص
فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم

مه

مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال
ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره
وبهذا الاسناد السابق عن محمد بن يعقوب عن
محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن
محبوب عن معاوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله
يقول اطلبوا العلم وتزيّنوا معه بالحلم وتواضعوا لمن
تعلّمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا
علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم وعنه عن علي بن ابراهيم
عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث
بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله ع في قول الله عزّ وجل
انّما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من
صدق فعله قوله ومن لم يصدق فعله قوله فليس بعالم
وعنه عن عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن
اسماعيل بن مهران عن ابي سعيد القمّاط عن الحلبي
عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع الا اخبركم
بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة
الله تعالى ومن لم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص
لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه
الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهّم الا لا خير

في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها
الا لا خير في نسك لا ورع فيه عنه عن علي ابن ابراهيم
عن ابيه عن علي ابن معبد عمن ذكره عن معاوية ابن
وهب عن ابي عبد الله ع قال كان امير المؤمنين يقول يا طالب
العلم ان للعالم ثلث علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلف
ثلث علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه
بالغلبة ويظاهر الظلمة عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد
ابن محمد عن نوح ابن شعيب النيسابوري عن عبيد الله
ابن عبد الله الدهقان عن درست ابن ابي منصور عن
عروة ابن اخي شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول كان امير المؤمنين يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل
كثيرة فراسه التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه
الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية
وعقله المعرفة بالاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة
العلماء وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة
وقائده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة
وسيفه الرضا وقوسه المداراة وجيشه المحاورة
وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده
المعروف وماؤه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه
المحبة

محبة الاخيار عنه ع عن علي ابن ابراهيم عن ابيه عن ابيه
عن القاسم ابن محمد عن سليمان ابن داود المنقري عن
حفص ابن غياث قال قال لي ابو عبد الله ع من تعلم
العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت السموات عظيما
فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله ولما ثبت ان
كمال العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس بعد العلوم
المعرفة اشرف من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى
مما سواه اذ به يعرف اوامر الله فتمتثل ونواهيه فتجتنب
ولان معلومه احكام الله فهو اشرف المعلومات
بعدها وكونه مع ذلك هو الناظم لامور المعاش ويتم
به كمال نوع الانسان وقد روينا بطرق عن محمد ابن
يعقوب عن محمد ابن يحيى عن عبيد الله ابن عبد الله الدهقان
عن درست الواسطي عن ابراهيم ابن عبد الحميد عن ابي
الحسن موسى ع قال دخل رسول الله ص المسجد فاذا
جماعة قد طافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال
وما العلامة فقالوا انه اعلم الناس بانساب العرب ووقائعها
وايام الجاهلية والاشعار العربية قال فقال النبي ص
ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي
انما العلم ثلثة اية محكمة او فريضة عادلة او

سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين
ابن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن حماد
ابن عثمان عن ابي عبد الله ع قال اذا اراد الله بعبد خيرا
فقهه في الدين عنه عن محمد بن اسماعيل عن الفضل
ابن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله
عن رجل عن ابي جعفر ع قال قال الكمال كل الكمال التفقه
في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة عنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن
ابي ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع
قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من
موت فقيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي
عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال اذا مات
المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء
عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن
علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر ع
يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه الملائكة
وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب
السماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام
ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون

الا

الاسلام كحصن سور المدينة لها وبالاسناد السالف
عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن
سليمان الزراري عن علي بن الحسين السعدآبادي
عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن محمد بن عبد
الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل
عن ابي عبد الله ع قال حديث في حلال وحرام
تأخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها
من ذهب او فضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله
عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن
ابيه قال قلت لابي عبد الله ع ان لي ابنا قد احب
ان يسألك عن حلال وحرام ولا يسألك عما لا يعنيه
قال فقال وهل يسأل الناس عن شيء افضل من الحلال
والحرام. الحق عندنا ان الله تعالى فعل الاشياء المحكمة
المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في
العالم السفلي من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن
ان يكون ذلك الغرض حصول الضرر له اذ هذا انما يقع من جاهل
والمحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع
ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد ان يكون
عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست
بمنافع وانما هي دفع الالام يكاد يطلق اسم النفع الا على ما

منها أنه لا يعقل أن يكون هو الغرض من إيجاد هذا الخلق وأشرف نتائجه مع كونه
منقطعا مشوبا بالآلام منقضيا عن قريب فلا بد أن يكون الغرض شيئا آخر مما
يتعلق بالمنافع الأخروية وحيث كانت تلك المنافع من أعظم المطالب وأهم المقاصد
لم يكن مبذولا لكل طالب بل إنما يحصل بالاستحقاق وهو لا يكون إلا بالعمل
بهذه الأدلة المعروفة بمعرفة كيفية العمل المنوط المشتمل عليها هذا العلم فكان
لها ما تسند إليه جدا لتحصيل النفع العظيم في الدنيا والآخرة وغيرها والسابق
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمير
عن جميل بن دراج عن أبان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام قال لوددت أن
أصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقهوا وعنه عن علي بن محمد
عن أحمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي بن أبي حمزة قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام
يقول تفقهوا في الدين فإن من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي
إن الله يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم
لعلهم يحذرون وعنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القاسم بن الربيع
عن المفضل بن عمر قال سمعت أبا عبد الله يقول عليكم بالتفقه في دين الله
ولا تكونوا أعرابا فإن من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله إليه
يوم القيامة ولم يزك له عملا وبالإسناد عن الشيخ المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي
الطبري قال حدثنا أحمد بن محمد أبو العباس بن بشار قال حدثنا محمد بن
خالد البرقي عن ابن أبي عمير عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال أبو عبد الله عليه السلام لو أتيت
بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لأدبته قال وكان أبو جعفر عليه السلام يقول تفقهوا وإلا فأنتم أعراب
وعنه عن أحمد بن محمد رفعه عن بعض أصحابنا عن علي بن أسباط عن الحسن بن الجهم قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام ليت السياط
على رؤوس أصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام

فصل الفقه

فصل الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم
بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية فخرج
بالتقييد بالأحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات
ككرمه وشجاعته وبالأفعال ككتابته وخياطته وخرج با
لشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية
الأصولية وبقولنا عن أدلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة
والأنبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية
فإنه مأخوذ من دليل إجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك أنه
إذا علم أن هذا الحكم المعين قد أفتى به المفتي وعلم أن كل ما أفتى
به المفتي فهو حكم الله في حقه يعلم بالضرورة أن الحكم المعين
هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه
فقد أورد على هذا الحد أنه إن كان المراد بالأحكام البعض
لم يطرد لدخول المقلد إذا عرف بعض الأحكام كذلك لأنا لا نريد به
العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا
من تحصيل ذلك العلم ومتبحرا في العلم مع أنه ليس بفقيه
في الاصطلاح وإن كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج أكثر
الفقهاء عنه إن لم يكن كلهم لأنهم لا يعلمون جميع الأحكام
بل بعضها أو أكثرها ثم إن الفقه أكثره من باب الظن لابتنائه
غالبا على ما هو ظني الدلالة أو السند فكيف أطلق عليه العلم
والجواب أما عن سؤال الأحكام فبأنا نختار أولا أن المراد البعض

وقولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم
تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك
العلم ببعض الاحكام كلها عن بعضها الاجتهاد فلا يحصل للمقلد
وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم المذكور
داخل في الفقه ولا ضير حينئذ في صدقه عليه حقيقة وكون العالم
بتلك بعضها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق
عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا بان
المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه
حقيقة في العموم وقولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا
ثم اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما
يكفيه في استعلامه من الماخذ والشرائط بان يرجع اليه
فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه
يقال فلان يعلم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على
التفصيل ومع عدم العلم بالحكم فعلا الحاضر لا ينافيه واما
عن سؤال الظن فيحمل العلم على معناه الاعم عنى ترجيح احد
الطرفين وان لم يمنع النقيض ومع تناوله الظن وهذا المعنى شايع
في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا
ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا تنافي
علمية الحكم فضعفه ظاهر عندنا واما عند المصوبة القائلين
بان كل مجتهد مصيب كما سياتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى في بحث
الاجتهاد

الاجتهاد فلصحته وجه كانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على
هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال **فصل** واعلم ان لبعض العلوم
تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله
على مبادي العلوم المتاخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس
هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره باعتبار
الاعتبارات الثلاث لافتقاره الى ساير العلوم واستغنائها
عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية
التكليف وذلك مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف
والمكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه فظاهر لان هذا
العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول
الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر
وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا ببيان صحة
الطرق وفسادها واما تاخره عن علم العربية والنحو و
الصرف فلان من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة و
احتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه هي
العلوم التي يجب تقديم معرفتها عليه في الجملة وبيان
مقدار الحاجة منها محله اخر **فصل** ولا بد لكل علم ان يكون
باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله
وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف
الاستدلال عليها ومن تصورات للموضوع واجزائه و
جزئياته وتسمى مجموع ذلك بالمبادي ولما كان البحث في

علم يبحث فيه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها
عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال
المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف
عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن
التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله
هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه المقصد الثاني في تحقيق
مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام
الشرعية وفيه مطالب المطلب الاول في نبذة من مباحث
الالفاظ تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور
المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي
ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو
المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ
متباينة سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة
او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى
فهي مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد
فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي
من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب كان
الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي او
العرفي وان كان بدون المناسبة فهو مرتجل اصل ولا ريب
في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد
اختلفوا

اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض
في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع
في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة
في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق في تلك المعاني
كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في
اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال
بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك
المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما
النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع
وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير
قرينة لتكون حقايق شرعية فيها او بواسطة غلبة
هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما
استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن
فتكون حقايق عرفية خاصة لا شرعية ويظهر ثمرة
الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام
الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول
وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام
اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف احتج المثبتون
بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها
من الافعال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص

والصيام للامساك المخصوص والحج لقصد مخصوص وقطع
ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك
علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع
ونقله اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورده عليه
انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان يكون حقايق
شرعية بل يجوز كونها مجازات ورده بوجهين احدهما
انه ان اريد انها مجازات ان الشارع استعملها في معانيها
لمناسبة المعنى اللغوي ثم يكون ذلك معهودا من اهل
اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة
الشرعية فقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة
استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو
خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة
يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما
ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة
ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة ورد
كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة بحثا اما في الحجة فلان دعوى
كونها اسما لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند
الاطلاق فهي ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهو ممنوع
وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم
هو كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية واما في

الوجه الاول

الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار
والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق
الشرع فيصح حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني
فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم من غير قرينة انما
هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين وجوه
الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها
اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما
يتضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم
اياها لنقل ذلك الينا لاشتراكنا لهم في التكليف ولو
نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا
والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة
تقتضي مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقايق
شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما
هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها
لانه المفروض فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه
يلزم ان لا يكون القران عربيا لاشتماله عليها وما بعضه
خاصة غير عربي لا يكون عربيا كله وقد قال سبحانه انا انزلناه
قرانا عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار
الترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ×

ان يصرّح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى
من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا يتكون ان
عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما بيّنا وهذا منعنا بطلان
اللازم وان عنيتم به التصريح به المصرّح لوضع اللفظ للمعنى
منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية
كيف وقد جعلها الشارع حقائق شرعية في تلك المعاني
مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية
وان لم يصرّح العرب بآحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم
نوعها ومع التنزل تمنع كون القرآن كله عربيا والضمير في انا
انزلناه للسورة لا للقرآن وقد يطلق القرآن على السورة وعلى
الآية فان قيل يصدق على كل سورة وآية انها بعض القرآن و
بعض الشيء لا يصدق عليه انه نفسه قلنا هذا انما يكون فيما
لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع
الآحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم
للجسم البسيط البارد الرطب ويقال انه بعض الماء ويراد به بعض
الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو احد جزئيات ذلك ا
المفهوم والقرآن من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قرآن
وبعض من القرآن بالاعتبارين على انا نقول ان القرآن قد وضع
بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي ووضعا لمفهوم يصح بهذا الاعتبار ان
يقال السورة بعض القرآن اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف

اي تركيب التابع فيصدق على
الكل وعلى اي بعض فرض منه
يقال هذا الجزء ماء بالنظر الى المفهوم
صح

للمجيبين

للمجيبين والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية
وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه
استعملها في المعاني المذكورة اما كون ذلك على الاستعمال بطريق
النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة
فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القرائن
الحالية او المقالية فلا يتيسّر لنا الوثوق بالافادة مطلقا و
بدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين و
ان كان المنقول من دليلهم مشاركا في الضعف لدليل
المثبتين الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب وقد خالف
شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان القائلين
بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى واحد اذا
كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوّزه قوم
مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصّل ثالث فمنع في المفرد
وجوّزه في التثنية والجمع ورابع فنفاه في الاثبات و
اثبته في النفي ثم اختلف المجوّزون فقال قوم منهم انه
بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند التجرد
من القرائن فيجب حمله عليه ح وقال الباقون انه بطريق
المجاز والاقوى عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي
غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع بما ستبينه من
بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد

تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادة الجميع
منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا
في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني
علاقة الكل والجزء يجوّزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع
في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق
واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا
للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء
منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان
للكل تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف
اهم كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك
قلت لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع
لاحد المعنيين ومستعمل في مجموعهما فيكون من باب
اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم
ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من
المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في جميع مقتضيا
لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض
الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق
اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء
مما اشترط في عكسه بلا اشكال اذ لنا على كونه حقيقة في
التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر

اعتبار

[illegible]

اعتبار اتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا يرى انه
يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في الآحاد
مختلفا وتأويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد كما انه
يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة
المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى
بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه
لو جاز استعماله فيهما معا لكان وذلك بطريق الحقيقة
اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال
في كل منهما بطريق الحقيقة واذا كان ذلك بطريق الحقيقة
يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد لخاصة ومريد
بيان الملازمة ان له حينئذ ثلثة معان هذا وحده وهذا
وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون
مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما
معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده ويلزم
من ارادته لهما معا على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد
منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع
معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع
وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية
اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقاؤه لكل واحد منفردا
وغاية ما يكون ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين

فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع المجوز
الى ضميمة ذلك استعماله في مفهوميه لا الى ابطال اصل
الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد
بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما
بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان
تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاده
والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه في تحرير ما اخترناه والحق
ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور
بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث يوجد
العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي
يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات واجيب بان النفي
المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجي
التعدد في النفي حجة مجوزه حقيقة ان ما وضع له اللفظ
واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط كونه وحده ولا
بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شي
وهو متحقق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه
فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة يتبادر من
المفرد عند اطلاقه وذلك آية الحقيقة فالمعنى الموضوع
له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شي بل هي بشرط شي
اما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه حجة من زعم انه

في جميع

في جميع عند التجرد عن القرائن بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من
في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من
الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف
لذلك قطعا وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على
النبي بان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار
وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود
في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهي
الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا وثانيها ان الاولى
بتقدير الفعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية
بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير
لان قوله يسجد له من في السموات وقوله وملائكته مقارن
له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن
بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي
نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ
مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك
جائز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا
يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من ا
الوحدة وان كان المجاز على خلاف الاصل ولو سلم
كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجمع ظاهرة فاين محل

الّا انّه لا يدلّ على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدّعى

اصل واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي
كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم و
جوّزه آخرون ثمّ اختلف المجوّزون فاكثرهم على انّه مجاز
وربّما قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجّة
المانعين انّه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين لزم
الجمع بين المتنافيين امّا الملازمة فلانّ من شرط المجاز نصب
القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان
المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند
الشيء معاند لذلك الشيء والّا لزم صدق الملزوم بدون
اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية
فاذا استعمل المتكلّم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله في
ما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار
ارادة المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم وامّا بطلانه فواضح
حجّة المجوّزين انّه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز
معا منافاة واذا لم يكن ثمّة منافاة لم يمتنع اجتماع
الارادتين عند التكلّم وحجّة المجوّز لكونه مجازا بانّ استعماله
فيهما استعمال في غير ما وضع له اوّلا اذ لم يكن المعنى المجازي
داخلا في الموضوع له وهو الآن داخل فكان مجازا وحجّة
القائل بكونه حقيقة ومجازا انّ اللفظ مستعمل في كلّ واحد

بانّ استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له اوّلا اذ لم يكن المعنى
المجازي داخلا في الموضوع له وهو الآن داخل فكان مجازا وحجّة
القائل بكونه حقيقة ومجازا انّ اللفظ مستعمل في كلّ واحد
من المعنيين والمفروض انّه حقيقة في احدهما مجاز في الآخر فلكلّ
واحد من الاستعمالين حكمه جواب المانعين من جهة المجاز
بعد ما قرّروه في وجه التنافي وامّا الحجّتان الاخيرتان فهما
ساقطتان بعد ما عرفت الاوّل وتزييف الجزء على مجازيّته بانّ
فيهما خروجا عن محلّ النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ
في المعنيين على ان يكون كلّ منهما مناطا للحكم ومتعلّقا للاثبات
والنفي كما مرّ في نظيره المشترك وما ذكر في الحجّة يدلّ على انّ اللفظ
مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاوّل
فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فانّ المانع يجوّز
ارادة المعنى المجازي الشامل لهما وذلك بعموم
المجاز مثل ان يريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي
في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو
الحقيقة وناعلا وراكبا وهما مجازان والتحقيق عندي في هذا المقام
انّهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام
الموضوع له حتّى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما
في المشترك كان القول بالمنع متوجّها لانّ ارادة
المجاز تنافيه من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة
ولزوم القرينة المانعة فان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون

اعتبار كونه مفردا كالقوة في جواب الحجة المانعة من المشترك بحمله
القول بالجواز لان المعنى الحقيقي ليس يعتبر بشرط عن الوحدة
مجازيا للفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعاند ذلك وحيث
كان المعتبر باستعمال المشترك هو هذا المعنى والظاهر عدم اعتبار
هنا اتحد محل المنافاة في الموضعين بما وقع على الاعتبار الاخر
وكلام صحيح متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا
ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا لان
المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد البعض فيكون اللفظ
فيه مجازا ايضا

المطلب الثاني في الاوامر والنواهي

وفيه مباحث البحث الاول في الاوامر **اصل** صيغة افعل وما في
معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا
لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل
في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم
الهدى رضي الله عنه انها مشتركة بين الوجوب والندب
اشتراكا لفظيا في اللغة واما في عرف الشرع فهي حقيقة في
الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا للوجوب هي
ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب و
الندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة و
هو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلثة
السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شاذة
الشذوذ وبينة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها
لنا وجوه

لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم
يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك
الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب
في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر
لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر
كذلك ولو كانت في الواقع موجودة فالوجدان شاهد ببقاء
الذم حينئذ عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم ا
لمط الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك فان المراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام
ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار
والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها
الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان
تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه
مخالف الامر بالتهديد وهو دليل الوجوب فان قيل الاية
انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة
في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو
عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا
اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته ومع التنزل
فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما
يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي

عانهو برهنه سفها وعبثا وذالك محال على الله سبحانه واذا
ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي
للعذاب هي مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا
الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر تركه لا ما يخالفه
بدليل كذا لت بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون
للوجوب والندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم
من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به
اما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر
عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل ولا دلالة في الاية
عليه ثبت مخصوصية بعض الاعراض تعديت بعن فان قيل قوله
في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب
في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم [illegible] العهد
للعموم مثل ضرب زيد والعمرو وآية ذالك جواز الاستثناء
منه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن
امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو
كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد
والتهديد على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا
قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه تعالى ذمهم على مخالفتهم
للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض عليه
بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل في
التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وتاييده

الصيغة تقييدا الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا
فلعل الامر بالركوع مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب
واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين
لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان
يستحقوا الذم بترك امتثال الركوع والويل بواسطة التكذيب
فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول
وان كان غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم
منافيا للذم لقوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى
رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فيدل على ان الاعتبار
به لا بالقرينة احتج القائلون بانه للندب بوجهين
الاول قوله صلى الله عليه واله اذا امرتكم بشيء فاتوا
منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به
الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده
الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب
الثاني ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر
الا بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال
انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب
لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان
القائل بكون الامر للايجاب يقول بان السؤال يدل
عليه ايضا لان صيغته افعل عنده موضوعة لطلب
الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه

لكن لا يلزم منه الوجوب في الواقع الا اذا ثبت بالشرع ولذلك لا
يلزم المتحول عنه القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور
عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة القائلين
بانه حقيقة في المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله
تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم
فان كانت موضوعة لكليهما لزم الاشتراك وان لاحدهما فقط
لزم المجاز فتكون حقيقة في القدر المشترك بينهما دفعا
للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن
يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بيّنا بالادلة كون الصيغة
حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه
دفعا للزوم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا
تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا
لان الاستعمال في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث
لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون الاستعمال فيه
معها استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في صورة
الاشتراك سواء جعل اللفظ حقيقة ومجازا او للقدر المشترك
صحح ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل
منه بتقدير القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد
المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما
باعتبار ان استعماله في القدر المشترك على الاول مجاز فيكون
مقابلا لاستعماله في المعنى الاخر على الثاني فيتساويان

[illegible]

وليس كما توهم لان الاستعمال في القدر المشترك ان وقع
فعلى غاية الندرة والشذوذ فاين هو من استعماله
الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان
التجوز اللازم على التقدير الاول اقل كان بالترجيح اولى لم
يقم عليه الدليل على اخر احتج السيد المرتضى رحمه الله على
انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر
في الايجاب والندب معا في اللغة وفي التعارف والقرآن
والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل
عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة في
الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد
في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب
بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في
القرآن او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم
بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه
امرا من الله سبحانه او من رسوله عليه السلم لم يقل صاحبه هذا
امر ولهم على الندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر
[والامر يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب]
وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك
من شان التابعين لهم وتابع التابعين فطال ما اختلفوا
وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام
الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع
اللغة في هذا الباب قال رحمه الله واما اصحابنا معشر الامامية فلا

يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ
في موضوع اللغة لم يجعلوا اتفاقهم على ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه
ولم يتوقفوا على الادلة وقد بيناه في مواضع من كتابنا ان اجماع
اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجهم الاول انا قد بينا ان الوجوب
هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثم ان تجوز استعمالها في الندب لا
يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يجب مجازا في الوجوب اعادة وكونه
خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة في اثنين
او الاشياء كاستعمالها في اثنين او الاشياء الدالة على الحقيقة انما
يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الاثنين او الاشياء في الاستعمال
اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات
الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجهم
على انه في العرف الشرعي للوجوب فتحقيقنا ادعاه والظاهر ان
حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة فلا يقتضي ذلك
بعرفهم تنديق تغير اللفظ عن موضوعه اللغوي وهو مخالف
للاصل هذا كلام من ذهب عليك ان ادعاه في اول الحجة استعمال
الصيغة للوجوب دون الندب في القرآن والسنة مما ذكر
من ان الصحابة كانوا يحتجون بالقرآن والسنة على الوجوب فتامل
احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا
لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما
العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد
العلم او التواتر والعادة تقتضي امتناع عدم الاطلاع على

المتواتر

على المتواتر ممن بحث واجتهد في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف
فيه والجواب منع الحصر فان هيهنا قسما اخر وهو ثبوته
بالادلة التي قدمناها ومرجعها تتبع مظان استعمال اللفظ
والامارات الدالة على المقصود عند الاطلاق حجة من قال بالاشتراك
الاشتراك بين ثلثة اشياء استعماله فيها على حذو ما سبق
في احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب والجواب وحجة
القائلين بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن وحجة
من قال بانه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب
والندب وجوابها كجوابها واحتج من زعم انها مشترك بين ا
الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك في
جوابه مثل جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا
المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في
الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة
المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء
المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد
وروده الامر به منهم عليهم السلام اصل الحق ان صيغة
الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما
يدل على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها
التكرار وذهب آخرون الى انها للمرة وقوم
جعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة فلم
يدروا لاي شيء هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة

الفعل والمرة والتكرار خارجتان عن حقيقته كالزمان والمكان
فهو بهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان
ولا آلة يقع بها الضرب كذلك لا يتناول العدد
في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يتمثل به الامر هو المرة
لم يكن بد من كونها مرادة فيحصل بها الامتثال لصدق
الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها فتقرير الجواب هو انا
قطعنا بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل
والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر
فتقييده بصفاته المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف با
الصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها
ثم انه لا خفاء فانه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد
الفعل اعني المصدر فيكون معنى اضرب افعل
ضربا فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك
وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة
او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه
انا قد بينا ان مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر
في طلب ايجاد الفعل اي هذا عن الدلالة على الوحدة او
التكرار احتج الاولون بوجوه احدها انه لو لم يكن للتكرار
لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا قطعا الثاني ان
النهي يقتضي التكرار فكذا الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما
في الدلالة على الطلب الثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده

والنهي

بغير تكرار

والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المأمور به
والجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما فهم
من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا
تكرر وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو
باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان
النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها
في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة
وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المأمور به بخلافه في
النهي اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل وعن الثالث
بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده او تخصيصه بما
عدا الضد العام وارادة التروك منه منع كون النهي الذي
في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر
عمومه فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت
ففي وقت فمثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع عن السكون
دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع عن السكون
فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده
ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار
لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا لان المأمور به وهو
الحقيقة حصل بالمرة لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها
اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في
شهادة العرف بانه لو اتى بالعدد ثانية وثالثة لعد

طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما يكون
الصيغة فيه مجردة. الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك
السجود لآدم عم بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول
انك لم تأمرني بالبدار وسوف افعل واجيب بان الذم باعتبار
كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يأت بالفعل فيه والدليل
على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين. الثالث انه لو شرع التأخير لوجب
ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة
فلانه لولاه لكان الى آخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم
لانه غير معلوم والجهل به يستلزم التكليف بالمحال اذ يجب على
المكلف ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت
الوقت الذي يكلف بالمنع عن التأخير عنه واما انتفاء
اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل
من خارج واجيب بوجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز
التأخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف
المحال لو كان التأخير متعينا اذ يجب حينئذ تعريف الوقت
الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال
بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع قوله تعالى وسارعوا
الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المأمور
به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه وتعالى ويستحيل مسارعة

فتمثله اتيانا بالمأمور به مرة ولان الامر لكونه موضوعا للقدر
المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك
يحصل بايجادها في ضمن الواحد وحجة المتوقفين مثل ما مر من انه لو ثبت
لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف
والجواب على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى
الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد
بينا انتفاء ذلك ... الامر لطلب ايجاد الفعل وذلك كاف في
اثبات مثله. **اصل** ذهب الشيخ رحمه الله وجماعة الى ان الامر
المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد
رضي الله عنه هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في
تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة
منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة رحمهما الله الى انه
لا يدل على الفور ولا على
التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا
هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر
طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور
والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما حجة القائلين بالفور
امور الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني
فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من
العرف ولولا افادته الفور لم يعد عاصيا واجيب عنه
بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية بان

طلب

العبد العادي فيجب المسارعة الى فعل المأمور به وقوله تعالى فا
ستبقوا الخيرات فان فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق
اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور واجيب
بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما
فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع
دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه
سارع اليه واستبق وحاصله ان العرف قاض بان الاتيان با
لمأمور به في الوقت الذي لا يجوز تأخيره عنه لا يسمى مسارعة و
استباقا ولا بد من حمل الامر في الايتين على الندب والا لكان
مفاد الصيغة منافيا لما يقتضيه المادة وذلك غير
جائز قائل الخامس ان كل خبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم
وكل منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان
الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب واجيب به اما اولا فبانه
قياس في اللغة لانه قياس الامر في افادة الفور على غيره من الخبر و
الانشاء وبطلانه بخصوصه ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما بان
الامر لم يمكن توجيهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال
اما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن نحو فلا
محتمل ولا يعاد الى الحمل على التراخي الا لدليل السادس ان النهي يفيد
الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن اضداده
وهي تقتضي الفور فيجيء منه التكرار ايضا وجوابه يعلم من ا
جوابنا الثاني ولا يحتاج الى تفريق اضج التسديد بان الامر قد يرد
في القرآن

في القرآن واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به
التراخي وظاهر استعمال اللفظ في شيئين تحقق انه حقيقة
فيهما ومشترك بينهما واجيب بانه يجيء بلا اشتباه ان يتفهم
المأمور مع تفقد الحالات والامارات هل اريد منه التعجيل
او التأخير والاستفهام لا يعين الا مع الاحتمال في اللفظ
فجاز ان الذي يتبادر من الاطلاق للامر ليس الا طلب الفعل
اما الفور والتراخي فانما يفهمان من لفظ بالقرينة ويكفي في
حسن الاستفهام كونه موضوعا للفعل الاعم اذ قد يستفهم
عن افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن احدهما فيقصد با
لاستفهام رفع الاحتمال لعله فيما نحن فيه او نجاب
بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو من دون
ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لاحدهما
بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما خروج عن ظاهر اللفظ
فيحتاج الى ارتكاب التجوز وهو خلاف المعلوم خلافه فالحق اذا قلنا
بان الامر للفور ولم يأت المكلف بالمأمور به في اول اوقات
الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب
كل فريق الى الاول بان الامر يقتضي كون المأمور فاعلا
على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر والثاني بان قوله
افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر
فلو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعدها كذا نقل
المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يتعرضا لشيء منها العلامة

بخلاف ما اذا قال القائل افعل على معنى افعل في الوقت الثاني فان
عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني فان
عصيت فما الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى
الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتض فالا
المسألة لغوية وقد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامة و
هو ان كان يحتمل الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في
معرفة الوجهين الذين بني عليهما الحكم لا فيهما فان الوجوب
بحيث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على
ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها
ما يدل على ان الصيغة بنفسها يقتضيه وهو اكثرها ومنها
ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال
الاوامر وهو الآيات المامور فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد
في استدلاله على الاول ليس له عن القول بسقوط الوجوب
بمضي اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول
على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان
يقول اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان
ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فوته بفوات وقته
ومن نظر الى الاخيرة فلا يقول بوجوب الاتيان بالفعل
في الثاني لان الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به
في اي وقت كان والايجاب للمسارعة والاستباق لم يقيده موقتا
وانما اقتضى وجوب المبادرة حيث يعصي المكلف بمخالفته
يبقى مفاد الامر

يبقى مفاد الامر الاول بحاله هنا والذي
يظهر من مساق كلامهم ارادة معنى الاول فينبغي
ح القول بسقوط الوجوب

اصل الاكثرون

على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما
لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه
مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف
في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية
هذا القول عن المرتضى رضي الله عنه وكلامه في الذريعة
والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في
بادي الرأي حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق
القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال ان
الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا
يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان
يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة
للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر
انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال
في جملته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما
يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة
والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل
النصاب او نتمكن من الزاد والراحلة والضرب الاخر

يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه
وهو الصلوة وما يجري مجريها بالنسبة الى الوضوء
فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف يجعلهما
قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره
بانه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق
وجود السبب اذ مع وجود السبب لا بد من
وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلف
الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات
الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان
يكون قد كلفنا بالطهارة كما في الزكوة والحج
وبني على هذا في الثاني نقض استدلال المعتزلة
لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود
الواجبة لا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة
للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهور لهذا
الاصل ومختار السيد فيه محل التامل وليس
التعرض لتحقيق حاله ههنا بمهم فلنعد الى البحث
فالمعنى المعروف والحجة بحكم السبب فيه انه ليس
محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع و
ان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق
التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة

لايتعلق

لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها الا بتوسط
الاسباب فلامتناعها فاما معها فلكونها لازمة
لا يمكن تركها فحينئذ الامر المتعلق ظاهرا بالمسبب
فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب
حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا
الكلام منظور فيه لان المسببات وان كانت
القدرة لا يتعلق بها ابتداء لكنها متعلقة بها
بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في جواز
التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف
يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد و
من ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب
فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف وعلى كل
حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل
الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر واثر
الشك في وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب
عندي فيه قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر
دلالة على ايجاب غير الواحد من المثلث وهو ظاهر ولا
يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب والاعتبار
الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه
لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في

عنه السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او
خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل
بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض
بجواز تركه فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم
تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف
عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق
عن كونه واجبا مطلقا وبطلان كل من قسمي اللازم
ظاهر وايضا فاق العقلاء لا يرتابون في ذم تارك
المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول
بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون
ممتنعا والبحث انما هو في المقدور وتأثير الايجاب
في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك ههنا
عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من
الحكيم واطلاق القول فيه توهم ارادة المعنى الشرعي
فينكر وجواز تحقق حكم العقل ههنا دون
الشرعي يظهر بالتأمل وعن الثاني منع كون الذم
على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المأمور به
حيث لا ينفك عن تركها   المحقق ان
الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده
الخاص لفظا ولا معنا اما العام فقد يطلق ويراد به

احد الاضداد

احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى
الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي
عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وعلى هذا
يدل الامر على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الاختلاف
في هذا الاصل واضطرب كلامهم في محل بيانه من المعاني
المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد
العام بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن
الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين
المراد منه ومنهم من قال النزاع انما هو في الضد
الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم
يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب عن
كونه واجبا ومنوى في هذا نظر لان النزاع ليس
منحصرا في اثبات الاقتضاء وتقسيم ليس يقع في الضد
العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج
الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على
القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه
كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد
العام بل هو امر اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف
ههنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين
النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم

بين مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته لفظا و
فصّل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم
معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص
لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل
لكانت بواحدة من الثلث وكلها منتفية اما
المطابقة فلان الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما
سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان
الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي
عن الضد الخاص ضرورة كما ان التضمن فلان
جزءه هو المنع عن الترك ولا ريب في مغايرته
للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما
الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي
ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل
منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا
النهي عنه ولنا على انتفاء معنى ما سيأتي من
ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح عليه
سواه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم
من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من
الترك وصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي
عن الضد بالتضمن لكن نفسها كان اما شلم

عن الترك بالتضمن وذلك واضح اجمع الذاهب ... بانه لو لم يكن

اوضد

او ضده او خلافه فاللازم باقسامه باطل بيان
الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين
في الصفات النفسية او لا والمراد بالصفة النفسية
ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد
كالانسانية للانسان ويقابلها المعنوية المفتقرة
الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز للجوهر فان
تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا
فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل
واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا فضدان
كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة
ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او
مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان ضرورة
انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون
الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع
كل منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين
كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة
فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي
عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما
لانهما نقيضان اذ يعد افعل هذا وافعل ضده
امرا متناقضا كما يعد فعله وفعل ضده خبرا متناقضا

واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب
ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب ترك
ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل
ضد ضده الذي هو نفس الفعل المامور به
فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية فعل المامور به تركا
لضده وتسميته طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل
لغة ولم يثبت ولو ثبت فمحصله ان الامر بالشيء
له عبارة اخرى كالاحجية نحو انت وابن اخت
خالك ومثله لا يليق ان يدون في الكتب العلمية
وان كان المراد انه طلب الكف عن ضده منعنا
فانه ممنوع لانه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد
الاخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل
حينئذ ذلك اذا اجتماع احد المتلازمين مع الشيء
يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع
ضده وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد
كالنوم للعلم والقدرة واجتماع كل مع ضد الاخر
يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام
وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية
الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على
حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن احد

المدعى

معماً

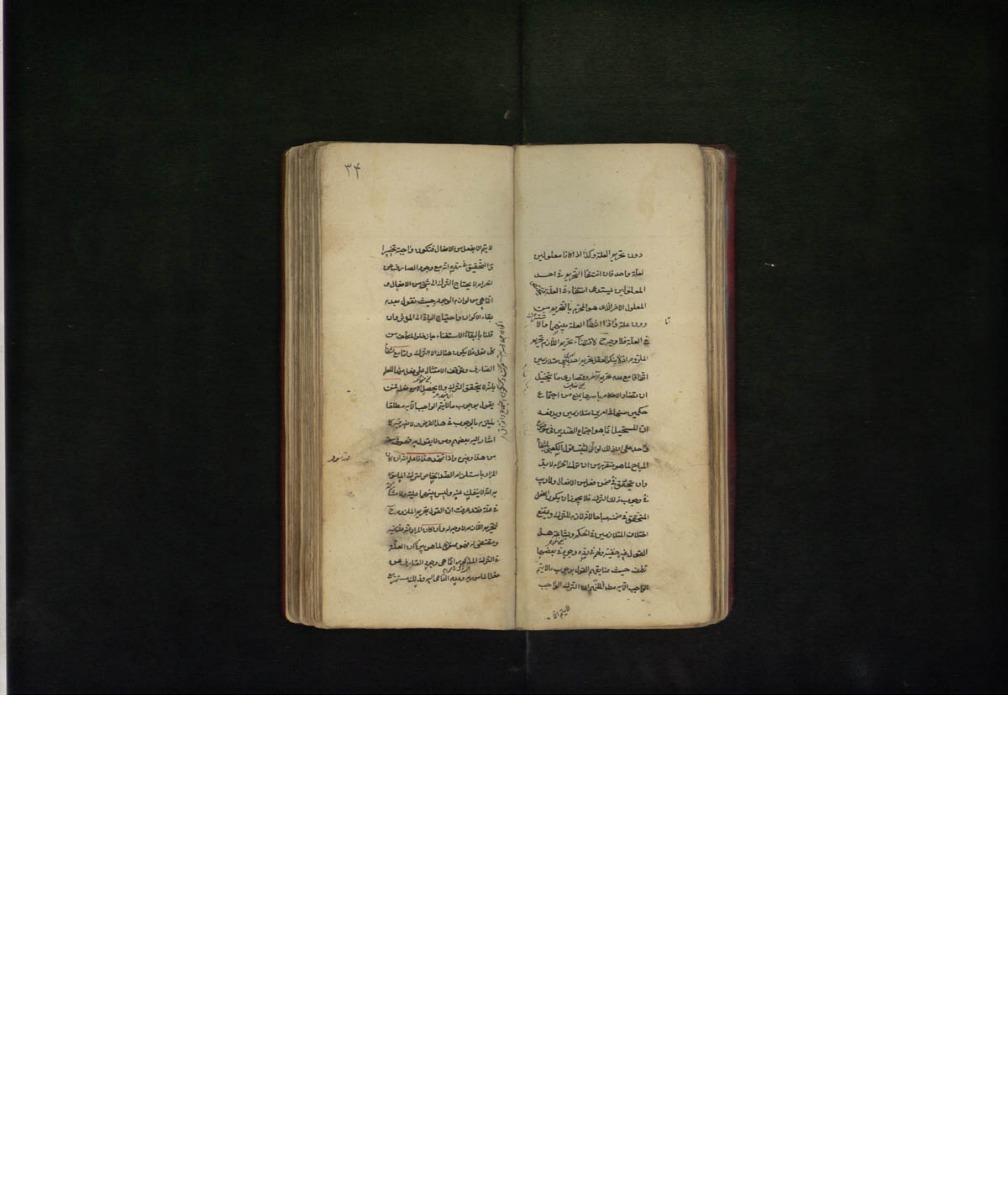
المدعى بالاستلزام واقتضاء دليل التضمن
بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب
بانه ان اراد وابالنقيض الذي هو جزء من
ماهيته وجوب الترك فليس من محل النزاع
في شيء اذ خلاف في ان الدال على الوجوب دال
على المنع من الترك والا خرج الواجب عن كونه
واجبا وان اراد واحد الاضداد الوجودية فليس
بصحيح لان مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان
الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك
وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان محل
النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر
بحوا ان يكون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء
على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى
انه عين النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكر في
الجواب انما يتم على التقدير الثاني فالتحقيق
ان يردد في الجواب بين الاحتمالين فيتلقى
بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن
ويرد بما ذكر في هذا الجواب على الثاني الوجه
الثاني ان امر الايجاب طلب الفعل يذم على
تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما

او اخذ بالقبول

هو ههنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد
للفعل والذم بابقائه كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم
بما لم ينه عنه لانه معناه والجواب المنع من انه
لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكن
يمتنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق
بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل
العصر حاول حمل القول بالاستلزام منحصرا في المعنوي
فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشيء يستلزم
النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي لم يعني انه
لابد عند الامر من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم
العقلي مقابل الشرعي بمعنى ان العقل يحكم بذلك
اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل
فبصدوره في ذلك الامر عنه يلزم ان يحرم ضده والقائل
بذلك هو الامر العقل فالنهي عن الضد لازم له
بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى
يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة
الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان لا
يتصور الامر هذا كلامه وانت اذا تاملت كلام القوم
رايت ان هذا التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارة
التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثر فصريح كلامهم

صريح

صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية
فحكم على الكل بارادة المعنى الذي ذكره تعسف
بحت بل فيه بعينه اصل احتج المفصلون على
انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في توجيه
ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان
فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك
ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فح
فيجب ترك فعل ضده الخاص وهو معنى النهي عنه و
جوابه يعلم مما سبق انفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم
الواجب الا به مطلقا بل تختص ذلك بالسبب
وقد تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم
بترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا
لان مستلزم المحرم محرم والجواب ان اردتم
بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة
الاولى وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود
الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح
المبحث ان الملزوم اذا كانت علة اللازم لم يبعد
كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم لنحو
ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب
السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من



فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها
من جمع شرايط التكليف مع انتفاء الصارف
الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط
ويمكن القول بتقدير ان يراد بالاستلزام
اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان الصارف
الذي هو العلة في الترك ليس علة الفعل الضد
نعم هذا مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف
عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كان تماما لايتم
الواجب الا به وقد اثبتنا سابقا عدم وجوب
غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما
بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار
اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا عنه كما عرفت
فاذا اختار المكلف عوقب عليه من تلك الجهة
وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل
ويصح الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد
الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة
ومعلولها لا بالضد المصاحب للمعلول
وحيث يرجع حاصل البحث ههنا الى البنا
على وجوب ما لايتم الواجب الا به وعدمه نظرا
الى ان الخصم التعلق بما بحثناه عليه بعد تقريبه

بنوع

بنوع من التوجيه كان يقول لو لم يكن الضد
منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا
لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل الضد
ليتوقف على وجود الصارف وعدم المامور به
وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب
الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه
مما لايتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب
والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه
لدفعنا بان صحة البنا على وجوب ما لايتم الواجب
الا به يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة فلا
يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الذي
يقتضيه التدبر في وجوب ما لايتم الواجب الا به
مطلقا على القول به انه ليس على حد غيره من
الواجبات ما لا كان اللازم في نحو ما اذا وجب
الحج على النائي فقطع المسافة او بعضها على
وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال ح فيجب
عليه اعادة السعي على وجه سائغ لعدم صلاحية
الفعل المنهي عنه للامتثال كما سياتي بيانه وهم
لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فعلم ان
الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا

ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل
التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا
عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة
مثلا فيتوقف حصوله بحيث يتحقق به
الامتثال على ارادة كراهة ضده فاذا قلنا بوجوب
ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة و
هاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة
بالضد الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع حينئذ
الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو باطل
سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله
انما هو للتوصل ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض
ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له
التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات
الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه
ان يقال بعدم اقتضاء الامر النهي عن الخاص وان
قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كونه وجوبه
للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب
انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم
الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة
ح وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي

مستمران مع اضداد الخاص وانفتح القول
بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض
دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا
للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها
حق النظر ح فاللازم عدم وجوب ترك ضده
الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف
عليها من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد
من الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر
في هذه المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها

اصل المشهور بين اصحابنا ان الامر
بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب
الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا
يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا
بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت
الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين
بفعل المكلف قال العلامة رحمه الله ونعم ما
قال الظاهر لا خلاف بين القولين في المعنى لان
المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف
الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله
الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب



واحد لا بعينه عندنا هنا خلاف معنوي
بينهم ثم هنا مذهب يتبرء كل واحد من
المعتزلة والاشاعرة منه وينسبه كل واحد
خصمه الى صاحبه واتفقا على فساده وهو
ان الواجب معين عند الله تعالى غير
معين عندنا الا ان الله تع يعلم ان ما
يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده
ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول
وحيث كان بعضه المشابه فلا حاجة لنا
[illegible] القول في توجيهه ورده
ولقد احسن المحقق ره حيث قال بعد نقل
الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة
كثيرة الفائدة الامر بالفعل في وقت يفضل
عنه جائز عقلا واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب
الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر
الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة
وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك
قوم لظنهم انه يؤدي الى جواز ترك الواجب
ثم انهم افترقوا على ثلاثة مذاهب احدها
ان الوجوب مختص من الايام التي ظاهرها

ذلك

ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر
من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة وثانيها
انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله كان
جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا
يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر
واذا فعله في الاول وقع مراعى فانه لو بقي المكلف
على صفات التكليف تبين ان ما اتى به
كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين
كان نفلا وهذا القول [illegible] احدها
من طائفتنا واما البعض [illegible]
تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى
ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه
واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا
بالاصالة من غير فرق بين بقائه على
صفة التكليف وعدمه نعم في الحقيقة يكون
راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل
وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال
اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال
سيدنا المرتضى نعم واختاره الشيخ ره على ما
حكاه المحقق وتبعهما السيد ابو المكارم

ابن زهرة والقاضي سعد الدين ابن البراج وجماعة
من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب
ومنهم المحقق والعلامة رحمهم الله وهو
الاقرب ويحصل مما اخترناه في المقام وجوابان
لنا على الاول انما ان الواجب مستفاد من
الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما
هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل
على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول مثلا
من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت
والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا بل
تكراره في اجزاءه بان ياتي بالفعل في كل جزء
بعد من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض
لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء من
اجزاءه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص
ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل
الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص
بالاول او الاخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه
على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه
فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا
بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلي

للظهر

للظهر مثلا في غيره مقدما للصلوة على الوقت
فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان
اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره
عن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر
وهما خلاف الاجماع ولنا على الثاني ان الامر
ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين
العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه
دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب
العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما
كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا بوجوب
العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت
او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب
فلا بد من ايجاب البدل لتحصيل التميز بينهما
وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع
على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل
والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى
باحدهما اجزاه ولو اخل بهما عصى وذلك معنى
وجوب احدهما فيثبت والجواب عن الاول
ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر
فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار

بها

تعلق الامر بكل واحد منهما على سبيل التخيير جرى

مجرى الواجب المخير وفى اى جزء اتفق

ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه فى الاجزاء

الباقية فكما ان حصول الامتثال فى المخير بفعل

واحد من الخصال لا يخرج ما عداها عن

وصف الوجوب التخييرى وكذلك ايقاع الفعل

فى الجزء الاوسط او الاخير من الوقت فى الموسع

لا يخرج ايقاعه فى الاول منه مثلا عن وصف

الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب

فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا

كاف فى الانفصال وعن الثانى انا نقطع بان

الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة

بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين

تخييرا اعنى الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير

بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدها

على ما هو مقرر فى الواجب المخير وايضا فالاثم

على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون

المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكونا

خصال الكفارة بل لان العزم حاصل على كل

فعل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه

بطريق

بطريق الاجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا

له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت

مع ثبوت الايمان سواء دخل الوقت الواجب

او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات

الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه

على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة

واعلم ان بعض الاصحاب توقف فى وجوب

العزم على الوجه الذى ذكروه وجه وان كان

الحكم به متكررا فى كلامهم وربما استدل له

بتحريم العزم على العفل لعدم انفكاك المكلف

على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام يجب العزم

من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا

ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى

حجة من حقق الوجوب باول الوقت ان

الفضيلة فى الوقت ممتنعة لان اخالها الى جواز

الترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح

فالاوان صرف الامر الى جزء معين من الوقت

فاما الاول والاخير لانتفاء القول بالواسطة

ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة باداثه

فى الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون

هو الاول والجواب اما عن امتناع الفضيلة

في الوقت فقد اتضح بما حققناه انفا فلا
تطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب
بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو
باطل ايضا كما تقدمت الاشارة اليه واحتج
من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان
واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك
الواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي
باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة
والسند ظاهر مما تقدم فان الملزوم المدعى
انما يتم لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين
وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير و
ذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في
ذلك الوقت الموسع ومنعه من اخلائه عنه
وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان
اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه
او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع
الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب
على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب
الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء
منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع

ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين
مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا
تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان تعلم
ان بين التخيير في الموضعين فرقا من
حيث انه متعلق في الخصال بالجزئيات
المتخالفة الحقايق وهنا يتعلق بالجزئيات
المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة
مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة
في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين
هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها
المتماثلة بالحقيقة وقيل ما الفرق ان التخيير
هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء
الوقت والامر سهل الحق ان
تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على
انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر
المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد
المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه
ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان
قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري
في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك ×

فالمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند
انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر
عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا
هكذا او اذا اثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا
ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه اليها
وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج
السيد بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به
وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط
آخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا
الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد
حتى ينضم اليه آخر فانضمام الثاني الى الاول شرط
في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد
الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان
ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة
بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى واحتج
موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط
مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى
ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن

وليس كذلك

وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب
عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه
كما في المثال الذي ذكر لم يكن ذلك الشرط
وحده شرطا بل الشرط احدهما فيتوقف
انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم
احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل
كما هو مفروض المبحث كان الحكم مختصا به
لزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي
ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر
الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن
لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة
اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد
يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة
تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع
اخرى والموضوع هيهنا منتف لانهن اذا
لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع
ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان
الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا
يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق
به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط انما يقتضي

انتفاء الحكم عند انتفائه اذ لم يظهر للشرط فائدة
اخرى ويجوز ان يكون في الاية المبالغة في
النهي عن الاكراه يعني انه من اذا اردن العفة
فالمولى احق بارادتهن اوان الاية فيمن
يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا
وثانيهما ان سلمنا ان الاية الاية يدل على
انتفاء حرمة الاكراه بحسب اللفظ نظرا الى الشرط
لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر
يدفع بالقاطع   واختلفوا في اقتضاء
التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها
فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ واحتج اليه
الشهيد في الذكرى ونفاه السيد والمحقق
والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا
انه لو دل لكانت باحدى الثلث وهي باسرها
منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم
فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي
الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته
فيه ولا جزؤه ولانه لو كان كذلك لكانت
الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم
معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام

فلانه

فلانه لا ملازمة في العرف بين ثبوت الحكم
عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا
وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة
احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة
لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك
الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا
نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة فان
الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتم بل هي كثيرة منها
شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما
لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا
للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول
الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم
جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم
عندها ايضا ومنها ان يكون المصلحة مقتضية
لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث
والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف
دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم
الغير لنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما
يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن

لاعلامه ... از جهت اعلام الشارع

غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه بحيث
يتحقق ما ذكروه من الفوايد لا يبقى عن
محل النزاع في شيء وجابرات المدعى علم وجبا
صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوايد وذلك
كافية الاستغنا عن اقتضا النفي الذي صرتم اليه
صونا لكلام البلغا عن التخصيص للفايدة اذ
مع احتمال فايدة مما يحصل الصون ويتادى
ما لابد في الحكمة منه فيحتاج اثبت ما سواه
الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود
فلا نسلم ان المقتضي لاستهجانه وقبحه هو عدم
انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو
كونه بيانا للواضحات والاصح ان التقييد
بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا
لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد المرتضى
رضي الله عنه فقال تعليق الحكم بغاية انما يدل على
ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه
او اثباته بدليل ووافقه على هذا بعض العامة
لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه آخر
وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب
بعد مجيئه لم يكن الليل آخرا وهو خلاف المنطوق

واحتج السيد

واحتج السيد رحمه الله بنحو ما سبق في الاحتجاج
على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه
قال من فرق بين تعليق الحكم بالصفة
وتعليقه بغاية فليس معه الا الدعوى وهو
كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان
قال واي معنى لقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل
اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم
قلنا واي معنى لقوله في سائمة الغنم الزكوة
والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون
مصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة
بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل
آخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف
والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة
فان اللزوم ههنا ظاهر اذ لا ينفك تصور
الصوم المقيد بكونه آخره الليل مثلا عن عدمه
في الليل بخلافه هناك كما علمت وقد بالغ السيد
رحمه الله في التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق
ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من
التعليق بالشرط ولهذا قال به كل من
قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها

قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط بشرط
وانّه علم الآمر انتفاء شرط وربما تعدى بعض
بعض متاخريهم فاجازه وان علم المامور به
ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط
اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون
الآمر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده
بالفعل في غد مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا
جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط و
يكون مشروطا ببقاء العبد الى وقت المعين
واما مع علم الآمر كامر الله تعالى زيدا بصوم غدا
وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق
لكن لا يعجبني الترجمة عن المبحث بما ترى
وان تكثر ايرادها في كتب القوم ويتضح
لك سرّ ما قلته مما قام اعدل عنها ابتداء مقصد
المطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى
حيث حمله على الوجه الذي حكيناه ولقد
اجاد علم الهدى حيث تنحّى عن المسلك
واحسن التادية عن اصل المطلب فقال
وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوّز ان يامر الله
تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او

الشرط

الشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مما
مورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشروط
انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق
له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف
فلا يجوز ان يامر بشرط قال والذي يبين ذلك
ذلك ان الرسول صلى الله عليه وآله لو اعلمنا
ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص
يقبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن
دخول الشرط فيمن نامره مع فقد علمنا في
المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه
العلم ولنا اليه طريق بحسن الفعل لانه كما
يقبح ان نعلم وكونه المامور متمكنا لا يقبح ان
نعلم عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا
بد من ان يكون احدنا في امره يحصل في حكم
الظان بتمكن من يامره بالفعل مستقبلا
ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم
وقد يثبت ان الظن يقوم مقام العلم
اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم
مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من
يتمكن وجب ان يوجه الامر نحو من دون من

يعلم انه لا يتمكن فالتوسل به حاله كحالنا اذا
علمنا الله تعالى حال من نامره فعندنا ذلك امر
بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها
السيد قدس سره كافية في تحرير المقام
وافية باثبات المذهب المختار فلا عجب ان
فقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة
الاحتجاج على ما مر ذكره احتج المجوزون بوجوه
الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم
يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين
وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى
شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا
تكليف به فلا معصية الثاني لو لم يصح لم
يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة
فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا
يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا
يكون مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل
الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت
الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف
في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض
وقتا للمتسع منقسما ويتردد في كل جزء فانه

مع الفعل

عجب

مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز
ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا
يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة
فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبا
لضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب
ذبح ولده لانتفاء الشرط عند وقته وهو عدم
النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم
يحتج الى فداء الرابع كما ان الامر يحسن
لمصالح تنشأ من المامور به كذلك يحسن
لمصالح تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع
من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم
علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه
على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة
وفي الدنيا الانزجار عن القبيح الا ترى ان
السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر
يتخيرها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا
له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في
بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان
غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر العبيد
والجواب عن الاول ظاهر بما حققه السيد

او امتحانه

رحمه الله فيه اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع
وانما هو شرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف
شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة
منه قطعا والملازمة انما يتم بتقدير كونها
منه ومع فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني
المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه
مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد رضي الله
عنه في تتمة تنقيح مفتاح المقام ما ينفتح
به سند هذا المنع فقال ولهذا نذهب الى
انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي
الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به
وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور به
ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت
الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب
معها الظن ببقائه فوجب ان تحرزه من ترك
الفعل والتقصير فيه فلا يتحرز من ذلك
الا بالشروع في الفعل والابتداء ولذلك مثال
في العقل وهو ان المشاهد للسبع مع تجويز
ان يخترمه السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز
منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزم التحرز

ان يكون

فاعل يعلم راجع الى المكلف

من تعليل

ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من
الاضرار به وهذا كلام جيد ما عليه في
توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب
عن استدلال الكلام بعضهم على حصول
العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد
الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض
اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن
بالبقاء التمكن حيث لا سبيل الى القطع
فلا دلالة على حصول العلم وعن الثالث
بالمنع عن تكليف ابراهيم عليه السلام بالذبح
الذي هو فري الاوداج بل كلف مقدماته
كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى
ذلك والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه
يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وانما جزعه ع لا
شفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح
به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء
فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من
الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما
فعل ولم يكن قدامها اذ لا يجب في الفدية
ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع

انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما
قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل اولا
فينقاد اليه الامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس
الفعل على ما ذكره من المثال فانما يحسن
لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والحكيم
وذلك ممتنع في حقه تعالى   الاقرب
عندي نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا تبقى
معه الدلالة على الجواز بل انما يرجع الى الحكم الذي
كان قبل الامر به قال العلامة في النهاية
وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم
بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا ان
الامر انما تدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن
في الفعل فقط وهو قدر المشترك بين الوجوب
والندب والاباحة والكراهة فلا تتقوم الا بما
فيها من القيود ولا يحصل بدون انضمام شيء
اليه في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ
الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن
في الترك اليه باعتبار انه لرفع المنع الذي
اقتضى النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا
بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب

دون المجموع

دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ
الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما
يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك
لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك
يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذي هو
رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان
قليل الجدوى لكونه في الحقيقة راجعا الى التعلق
بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود و
المانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما
الاول فلانه جزء من الوجوب والمقتضي للمركب
مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع كلها
منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب
وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية
مركبة ويكفي في رفعها رفع احد اجزائه فيكفي في رفع
الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه
ومع ذلك فلا يدل النسخ على ارتفاع الجواز فان قيل
لا نم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز
لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس
كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز
الذي جنس للواجب وغيره لا يتقوم

في الواجب من علية هي الفصل له فذلك هو
المنع من الترك فزواله مقتض لزوال الجواز
لان المعلول يزول بزوال علته فثبت ما نفيتم
النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من
وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون
الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال
انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك
يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا
كونه علة له فلا نم ارتفاعه مطلقا مقتضي ارتفاع
الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم
يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس انما
يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع
من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو
فصل اخر للجنس الذي هو الجواز والحاصل
ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك
والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه
الثاني ومن هيهنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت
الجواز بمجرد الامر وبالناسخ تحققه بالاول
بعضه بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول
بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان

ظاهر

ظاهر استقلال الامر فان ذلك توسع
في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه فان
قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع
جميع اجزائه واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء
الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمالي رفع
البعض الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي
معه يزول قلنا الظاهر يقتضي البقاء لتحقق
مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يرتفع بالاحتمال
وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب
والمقتضي للجواز هو الامر فيستصحب الى ان
يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب
يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى
القطع بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا
وهذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع من
وجود المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من
ماهية الوجوب وقدر مشترك بينها وبين
احكام الثلثة الاخر لا يتحقق له بدون انضمام
احد قيوده اليه قطعا وانه لم يثبت علية
الفصل للجنس لان انحصار الاحكام في
الخمسة يعين في الفرديات فالشك في

وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي
وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق
بالقيد فقط اعني المنع من الترك فيقتضي
ثبوت نقيضه الذي هو قيد اخر كذلك
يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد
فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه
وجود المقتضي ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال
الاول باصالة عدم تعليق النسخ بالجميع لكان
معارضا باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان
وبهذا يظهر فساد قولهم في اخر الحجة ان الظاهر
يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره
فان انضمام القيد مما يتوقف على وجود المقتضي
ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل
الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب
لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم بعين
به الاباحة ولا الاعم منها ومن الاستحباب
كما يوجد في كلام جماعة ولا منها ومن المكروه
كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول
ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل
ربما رد ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان

دليله

دليله على البقاء كما رايت ينادي بان الباقي
هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما
كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا
ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من المركب كافيا
في رفع حقيقة الوجوب لاجرم كان الباقي من
مفهومه وهو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا
انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ
تكملت قيود الندب وكان هو الباقي البحث
الثاني في النواهي اختلف الناس
في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم
في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز
في غيره لانه المتبادر في العرف العام عند الاطلاق
ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه
بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله
تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه
الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه وآله عنه
لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب
وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله وما
يقال من ان هذا مختص بمناهي الرسول ص
وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه

بأن تحريم ما نهى الرسول عنه يدل بالفحوى على
تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل
من البعد هذا واستعمال النهي في الكراهة
شايع واخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام
على نحو ما قلناه في الامر اصل واختلفوا
في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون
الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم
العلامة رحمه الله في تهذيبه وقال في النهاية
المطلوب بالنهي ~~ما هو فذهب الا~~ نفس ان
لا يفعل وحكاه قول جماعة كثيرة وهذا
هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا
يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه
لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف منه بل لا
يكاد ان يخطر الكف ببال اكثرهم وفي ذلك دليل
على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا
لم يصدق الامتثال ولما حسن المدح
على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف
ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل
ممتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا
والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل

قبلها

قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع
من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى
طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي
الفعل مقدورا له لم يكن ايجاده مقدورا اذ
تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا
قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر وعدم
العدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر
لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم
سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا
العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره و
عدم الفعل حينئذ بهذا الاعتبار في حيز المنع و
ذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان
يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار
المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها
اصل قال السيد المرتضى رضي الله عنه
وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالامر في
عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة
وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو
القول الثاني للعلامة رحمه الله اختاره في النهاية
ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي

رب يسر ولا تعسر

يقتضي منع المكلف من ادخال الماهية الفعل و
حقيقة في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع
من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال
فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في
الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده
عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل
فيها ثم فعله عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده
وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما
بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه
الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد مقيدا بل
غيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا
مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام
لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت
عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد
للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه
كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل السمك
او اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون
حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده
باللادوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض
فيكون المشترك والجواب عن الاول ان كلامنا

في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض
لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام
لجميع الاوقات وعن الثاني ان عدم الدوام
في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في
المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على
انك قد عرفت في نظيره سابقا ان ما ذكروه
منه يجعل الوضع للقدر المشترك اعني لنفي المجاز
والاشتراك لا انه عليهم من حيث ان الاستعمال في
خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال
به وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد
واقع في الكلام مستعمل بحيث يخلو في الدوام يكون
ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه
يكون تاكيدا فائدة لما اثبتنا كون النهي للدوام
والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام
يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور
ايضا والوجه في ذلك واضح اصل الحق
امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا
نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا
عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير
محل النزاع اولا فنقول الوجه يكون

بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان
يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى و
للشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه شديد
الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه او
يتعدد فان اتحدت بان الجهة يكون الشيء
الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأمورا به
منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجوزه بعض
من جوز تكليف المحال قبحهم الله ومنعه بعض
المجوزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا
بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم
بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة
بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من
احديهما والنهي من اخرى فهو محل البحث
وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة يؤمر بها
من جهة كونها صلوة وينهى عنه من حيث
كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن
اجاز صححها لنا ان الامر طلب الايجاد والنهي
طلب العدم فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع
وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق
اذ الامتناع انما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين

في شيء واحد فذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق
بحيث يتعدد في الواقع امران هذا مأمور به
وذاك منهيا عنه ومن البين ان التعدد بالجهة
لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة
في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر و
النهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو
صحت لكان المأمور به من حيث انه احد
الاجزاء المأمور بها للصلوة ومنهيا عنه باعتبار
انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه
الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه
فتعين بطلانه احتج المخالف بوجهين الاول
ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه
عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في
ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص
لجهة الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني
انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق
الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم
باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق
الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما
يتعقل انفكاكه عن الاخر فقد اختار المكلف

محمد ناصر

جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما
عن حقيقتهما التين هما متعلق الامر والنهي حتى
لا يبقيا حقيقتين مختلفين فيتحد
المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر في
المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب
باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف
فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف
الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه
ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع
حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت
وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان
مغايرا لحقيقة الكون الذي هو جزؤها بعض الاكوان
جزئياته انحصر ما يتحقق به فاذا اتى المكلف
الغصب بهذا الكون بان كون غصب صار متعلق النهي ضرورة
ان الاحكام انما يتعلق بالكليات باعتبار وجودها
فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به
الحكم حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة فان
الكون المامور به فيها وان كان كليا لكنه انما
يراد باعتبار الوجود فتعلق الامر في الحقيقة
انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة

التي

التي في ضمنه من الحقيقة الكلية على بعد
الآراء في وجود الكلي الطبيعي وكما ان
الصلوة الكلية تتضمن كونا كليا فكذلك
الصلوة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار
المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين
منها فقد اختار ايجاد الكلي الكون بالجزئي
المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة
وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي
وهو شيء واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما
من حقيقتهما الى اخره ان اراد به خروجهما عن
الوصف بالصلوة والغصب ثم لا يجديه
اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق
الاعتبارين وان اراد انهما باقيا على التغاير
والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط
ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو
مسكة وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس
على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان
الجدال والعصبية عنانه اصل اختلفوا
في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال
ثالثها يدل في العبادات لا في المعاملات وهي

يختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف
القائلون بالدلالة فقال جمع منهم السيد المرتضى
ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال آخرون
بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه
يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون
غيرها مطلقا فهنا دعويان لنا على
اولهما ان النهي يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما
متضادان فالاتي بالمنهي عنه لا يكون آتيا
بالمأمور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال
والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا
هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكان باحدى
الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية
فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم
العقلي والعرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقود
يدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفي العرف
ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة
من دون حصول تناف بين الكلامين
وفي ذلك دليل على عدم اللزوم بين حجة القا
ئلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة
ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا

كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي

يستدلون

يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه
كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم
يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي
ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم
باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين
تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه
متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة
وان كانت النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع
لانه مفوت للزايد من مصلحة الصحة وهو
مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب
الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فا
لصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات
قدر رجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة
خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة
واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء
عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي
ما يدل عليه لغة فقط والجواب عن الاول انه
لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع
ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف
والتشاجر ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع عن

دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت
افمن الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع في
وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه نعم
هنا في العبادات معقول فان الصحة فيها باعتبار
كونها عبارة عن حصول الامتثال يدل على وجود الحكمة
المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمناه في الاحتجاج
على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب
الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ممنوع نعم
هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها كذلك
لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على
دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي
على فساده واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضي
دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة
فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما
هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر من الدليل
على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من
عدم الحجية في ذلك وهم وان اصابوا في القول به
بدلالته في العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا
الدليل والتحقيق ما استدللنا به سابقا الوجه
الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق

ومن دلالته

من دلالته على الاجزاء على ما تقدم والنهي نقيضه
والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي
مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب الاولون
بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله
في النهي وانتم تدعون دلالته لغة ومثله ممنوع في
الامر والحق ان يق لا نم وجوب اختلاف احكام المتقابلات
بل يجوز اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تناقض
احكامها سلمنا لكن يقتضي قولنا يقتضي الصحة
انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد
فمن اين يلزم في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم
ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة النافين
للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا
للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه
يصح ان تقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه
مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك
واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على
معنى لا يمنع التصريح بخلافه فان الظاهر غير مراد
ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه
عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقض
يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس من قبيل

في المقال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله
نهيتك عنه عرضا فضترو لا منافاة ليشهد
بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام متجه
في غير العبادات وهو الذي مثل به واما فيها
فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة
بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت
لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا
ينكرها الا مكابر

في الكلام على الفاظ العموم

الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه و
هو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور
المحققين وقال السيد جماعة انه ليس للفظ
موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل
كل ما يدعى عمومه ذلك مشترك بين الخصوص و
العموم ونقل السيد عن ان تلك الصيغ نقلت في عرف
الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي
الى الوجوب فذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي
يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما
يستعمل في العموم مجازا الثالث ان السيد اذا
قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم

عرفا حتى

عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر
دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم
النقل كما تقرر ايضا فالنكرة في سياق النفي
للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان
نحو كل وجميع من الالفاظ التي يدعى عمومها مشتركة بين
العموم والخصوص لكان القائل رايت الناس
كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك يبطل
بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل
باشتراك الصيغ فاللفظ الدال على شيء فيتاكد
بتكثيره فيلزم ان يكون الالتباس متاكدا عند
التكثير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة
ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح
وازالة الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك
بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها
للعموم استعمل فيه تارة وفي الخصوص
اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر
استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة
فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم
لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل
بمجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا

يفيد اليقين ولو كانت متواترة لاستوى
الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم
هو المتبادر عند الاطلاق وذلك اية امارة
الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من
الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع
الانحصار فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى
من اللفظ عند اطلاقه دليل على كونه موضوعا
وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب
الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان
الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد
وان كانت للعموم فداخل في المراد على التقديرين
فيلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه
اذ ربما كان للخصوص فلا يكون العموم مرادا له
داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن
اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر
في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد
خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة
الحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة
في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب

عن الوجه

عن الوجه الاول فانه في اثبات اللغة
بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان
العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو
مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص
لضاع غيره في العموم وهذا لا يخلو من نظر
واما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض
عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها
للعموم على ان ظهور كونها مخصصة في الاغلب
انما يكون عند عدم الدليل عليه هذا مع ما في
التمسك بمثل هذا الشهرة من الوهن
الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث
لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب و
محققو مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض
من لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه
واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه
يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم
افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب
لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز
الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا
بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من

قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني

صحة الاستثنا كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا

الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته

على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول

الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني

بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين

نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس

كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه

واما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة

المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف

ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة

وكونها احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف منهم

فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث

لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم

التي هنا شاعنا من البين ان هذا الحجة لا

تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى

الاول الذي لا نزاع فيه حيث علمت

ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه

ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم

افادته اياه مطلقا ان القرينة الحالية

فانه تمة في الاحكام

قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم

منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل

الله البيع وحرم الربا وقوله عليه السلام اذا كان

الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام

القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة

اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار

وجودها كما علم انفا وح فاما ان يراد الوجود

الخارجي حاصل بجميع الافراد او لبعض غير معين

لكن ارادة البعض تنافي الحكمة ولا معنى لتحليل

بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم

تنجيس مقدار الكر من بعض المياه غير ذلك

من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين

في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه

لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدس

الله نفسه فانه قال في اخر هذا المبحث [illegible] اذا لم

يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان القرينة الحالية

تدل على الاستغراق لكن في ذلك

اكثر

العلما على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل

على ما اقل مراتبه ذهب بعضهم الى افادته ذلك

وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى حكمة

والاصح الاول لنا القطع بان رجالا مثلا ليس
المجموع في صلوحه لكل عدد بل كرجل ليس
الاحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا
ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك رجال
ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل
المراتب واجب الدخول قطعا فعلم كونها مرادة
وبقي ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ ان
هذه اللفظ اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت
من حكيم فلو اراد القلة والكثرة لبينهما وحيث
لا قرينة وجب حمله على الكل وزاد من وافقه
العامة انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة
من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملنا
على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن احتجاج
الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه
ايضا واما ثانيا فلانا لا نم عدم القرينة اذ يكفي منها
كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق
ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين
العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا
للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة
الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته

يصير

يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان
يدل دليل على ارادته ولا نجد في هذا منافاة للحكمة
بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير
فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو
للقدر المشترك بينها فلا دلالة له على الخصوصيات
ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب
التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك لا
يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة فان استعماله
في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج حمله عليه الى
الدليل فائدة اقل مراتب صيغة الجمع ثلثة على
الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم
عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنين
وفي ذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دونهما لما هو معلوم
من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف
بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به
ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق
الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون
خطابا لموسى وهرون فاطلق ضمير الجمع المخاطبين
على الاثنين الثالث قوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق

انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استقا[ته]
من الاية فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من
ارادتهما فقط بل هو مع ارادتهما سلمنا لكن
الاستعمال انما يدل على الحقيقة ليس حيث لا
معارضة دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون
الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ
الخلاف في صيغة الجموع للجمع [illegible] ما وضع
لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا
لا يعم بصيغته على من تاخر عن زمن الخطاب وانما
يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل
الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم
لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه و
انكاره مكابرة فانظر فان الصبي والمجنون اقرب
الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما
بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا
فالمعدوم احرى ان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما
انه لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وآله مخاطبا لمن بعده لم
يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة
انه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغ احكامي ولا
تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاء عمومها

بالنسبة اليه

بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني
ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار من
بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالايات والاخبار
المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله وذلك اجماع منهم على
العموم لهم والجواب اما عن الاول فبالمنع من انه
لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة
ان التبليغ لا يتعين في المشافهة بل يكفي حصوله للبعض
شفاها وللباقين بنصب الدليل والامارات على
ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني
فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب
بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان الحكم
ثابت عليهم بدليل اخر وهذا لا نزاع فيه او كونها
متعلقين بما تضمنه معلوم بالضرورة من الدين

الفصل الثاني في جملة مباحث التخصيص

اصل اختلفوا القوم في منتهى التخصيص الى
كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد
وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي المكارم ابن زهرة
وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر
ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من
مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على

الفصل الثاني

اصل

سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا ان القطع بصحة
قول القائل اكلت كل الرمانة في البستان
وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثة وصحة قوله
اخذت كل ما في الصندوق من الذهب
وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا
قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من
جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال
اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد
من اللفظ في جميع ما ذكر قرينة من مدلوله
احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان
استعمال العام في غير الاستغراق يكون
بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض
الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله
في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني
انه لو امتنع لكان ذلك لتخصيصه واخراج اللفظ
عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع
كل تخصيص الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون
والمراد هو تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين
قال لهم الناس المراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين
ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة

فوجب

فوجب جواز التخصيص الى الواحد فيهما
وجود القرينة وهو المدعى الخامس انه علم
بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز و
شربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء
والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاو
لوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل هكذا
اجاب العلامة في النهاية وفيه نظر لان اقربية
الاكثر الى الجميع يقتضي ارجحية ارادته على ارادة
الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى فا
لتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل
على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما
هو الحق وحينئذ فلا بد في جوازه من
وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم
مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة
في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض
مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة الكل والجزء
حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل
في الجزء غير مشروط بشيء كما نص عليه المحقق
المحققون فانما الشرط في عكسه اعني اللفظ
الموضوع للجزء في الكل على ما تحقيقه ومع هذا

تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب ان في
كل واحد من الافراد والعام بعض مدلوله لكنها ليست
اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع
الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني
وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز هو علاقة الكل
والجزء كما توهم انما هو علاقة المشابهة وهي هنا الكثرة فلا
بد في استعمال لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة
تقرب من مدلول العام ليتحقق المشابهة المعتبرة
ليصح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من
بقاء جمع يقرب من الخ وعن الثاني بالمنع عن كون الاستثناء
للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص وهو ما يعرف في
اللغة لغوا ويكون عرفا وعن الثالث انه غير محل النزاع
فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك
لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن
اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة
عن العظمة ولم يبق معنى للعموم ملحوظا فيه اصلا وعن
الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن
محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس
على هذا التقدير ليس بعام بل المعهود والمعهود غير
عام وقد يتوقف في هذا العدم ثبوت صحة اطلاق
الناس المعهود على واحد والامر عندنا سهل

عن الخامس انه ليس محل النزاع ايضا فكل واحد
من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض
الخارجي المطابق المعهود الذهني اعني الخبز والماء
المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار
ما معلوم وحاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد
الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود
معين يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه من
بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق
المعرف باللام العهد الخارجي على موجود معين
من بين معهودات خارجية كقولك للمخاطب
ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق المعهودة
بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها
بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص
العموم في شيء فكذا هنا فجعله من مجوزي الى الثلثة
والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة واثنان
كانهم جعلوه في ما يكون الجمع حقيقة في الثلثة
او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يطلق
عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام
ولم يرد دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق لاحدهما
بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر

واذا اخص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا
على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في
احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة فيه
وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى
ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب
آخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل
بنفسه من شرط او صفة او استثنا او غاية فان
خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز فهو القول
الثاني للعلامة اختاره في التهذيب وينقل
ههنا مذاهب للناس كثيرة سوى هذه لكنها
شديدة الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها لنا
انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا
بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت
كونه للعموم حقيقة فيما تقدم فيكون حقيقة
في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان
انتفا اللازم ان الفرض ما وقع في مثله اذ الكلام
في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها بها في
اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مط امران
احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق
والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرأ عدم

تناول

تناول الغير والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع عدم القرينة
لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن
الاول تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان
مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران
فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض عليه بان
عدم تناول الغير او تناوله له لا يغير صفة تناوله
لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل
التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى
يكون بقا التناول مستلزما لبقا كونه حقيقة
بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك
الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس
الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا
له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة
للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع من
السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها
يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان
ارادة الباقي معلومة بدون القرينة انما المحتاج
الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان
العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما باعتبار
دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكونه

اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس
المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى
المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر في
عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب
منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان
للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا
يذهب عليك ان منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه
كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع
مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة
لكون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء
مجازا في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض
بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص
بغير مستقل انه لو كان التقييد بالاستقلال
يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد
بالصفة واكرم بني تميم اذا دخلوا من المقيد
بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد
بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان
نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو
الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم
الثلاثة باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير

ان منع العموم حقيقة
هو كون اللفظ ...
ام غير منحصر

فلكونه

فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان
كل واحد من المذكورات يقيد بقيد هو
كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له
اولا وهي بعينه لما نقلت عنه ومع لما نقلت اليه
ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فلزم
عكسه والجواب ان وجه الفرق ظاهر فان الواو في
مسلمون كالالف في ضارب والواو في مضروب جزء
الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو
المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف
كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز
ونقل من معنى اخر الى اخر فلا يرد ان مسلم الجنس
والالف واللام للتقييد والحكم بكون نحو الف سنة
الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني
على ان المراد به تمام المدلول وان الاخراج منه
وقع قبل الاسناد والحكم فانه حينئذ [illegible] لا
شيء مما ذكرناه في هذه الصور الثلاثة فتحقق
في العام المخصص لظهور الاستثناء بين اللفظ
العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها
ولان الغرض ارادة الباقي من لفظ العام فقط
المدلول مقدما على الاسناد مع كيفيته

من كونه مجازا لكون هذه مجازات اصل

الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن
الحجية في غير محل التخصيص اذا لم يكن المخصص
مجملا مطلقا ولا اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا
نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يشعر بالحجية
عنه ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم
من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال شتى
منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة
لا الثاني ولا حاجة لنا الى التعرض لباقيها فانه
تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف والسقوط
وذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين
او ثلثة على الرأيين لنا القطع بان السيد
اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال بعدها
لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك اكرام غيره
وقع النص على اخراجه عنه في العرف عاصيا وذمه
العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة
الباقي وهو المطلوب احتج مسقط الحجية مطلقا بوجهين
الاول ان حقيقة اللفظ هو العموم ولم ترد وسائر
ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة
وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل

على شيء

على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا
يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص
فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة
المفصل فان المجازية عنده انما يتحقق في المنفصل
للبناء على الخلاف في الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص
خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب
عن الاول انما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية
ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب
الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع
فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل
يعينه ايضا والافادة كون التخصيص قرينة ظاهرة
في ارادة البعض مضافا الى منافاة عدم ارادته
الحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب ما مر في
بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة
على المراد ههنا من غير جهة التخصيص فيجب الحمل
على ذلك البعض وليسقط ما ذكرتموه هذا مع ان
الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في اقل الجمع
ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التجاوز
في التخصيص الى الواحد لكون اقل مراتب الجمع مقطوعا به
على كل تقدير بمعنى فالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم

يكون حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا
السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم
لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع
بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا
يصار اليه والجواب لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه
لما ذكرناه من الدليل على وجوب الحمل على الباقي

د ذهب العلامة في التهذيب
الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث
في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم الجواز
ما لم يستقص في الطلب وحكى فيها كلا من القولين
عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان
موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز
التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي
يلوح من كلام العلامة في التهذيب وصرح به في
النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين قائلين
ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع
اجماعا وانما الكلام في مبلغ البحث فقال الاكثر
يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص
وقال بعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع
بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين

نقل

نقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل
البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين و
صرح آخرون باختياره لكنه ضعيف وربما
قيل ان مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل وقت
ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما
ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد
وينقل عن بعض العلماء انه قال لما ذكر له هذا الكلام
عن ذلك القائل وهذا غير معهود عند ناس من
مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول
صدر عن غباوة واستمرار في عناد اذا عرفت هذا
فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم
بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص
عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب
ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا
راجحا فانه في الحقيقة جزئي من جزئياته لنا ان
المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية
دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع
حتى قيل ما من عام الا وقد خص وصار احتمال
ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد
الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا [illegible]

الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل
اليه غالبا وغاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل
على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل
باكثر العمومات احتج مجوزو العمل بالتمسك به قبل
البحث بانه لو وجب طلب المخصص انما هو للتحرز
عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكون اللفظ
اعني طلب المجاز منتفيا فانه ليس بواجب اتفاقا
فاضا ايضا يحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن
وجود ما يصرفها اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج
العلامة على مختاره في التهذيب وهو كالصريح في
موافقة هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين العام
والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت
فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل
البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان
اكثر الالفاظ محمول على الحقايق واحتج مشترطوا
القطع بانه اذا كانت المسئلة مما كثر فيه البحث
ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع
بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا
وان لم تكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها
يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام

قد التمسك بالعام لو وجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بناء على الملازمة لكن انتفاء طلب المجاز تحقق بالوفاق فانتفى طلب المخصص

الخاص

الخاص فنصب لذلك دليلا يطلع عليه فاذا
بحث المجتهد ولم يظفر بدليل التخصيص قطع
بعدمه واجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة
عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد
فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما يكثر فيه البحث
او يبحث فيه المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به
عن حكمه فهو ظاهر فصل الكلام فيما يتعلق بالمخصص
اصل اذا تعقب المخصص متعددا سواء
كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير
مخصوصا قطعا وهل يختص به الباقي او يختص
هو بالاخير فيه اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف
والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في
باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في
الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا من
فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه احتياجا
الى تغير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم
الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر
في رجوعه الى الجميع وفرع بعضهم بحملها حقيقة ويحكى
هذا القول عن الشيخ ره وقال اخرون انه ظاهر
في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري

انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى
رضي الله عنه انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة
وهذان القولان متوافقان للقول الثاني في الحكم
لان الاخيرة مخصصة على كل حال نعم ثمرة الخلاف
تظهر في استعمال الاستثناء الاخراج من الجميع
فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة
عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا حاصله يرجع
الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة في
التهذيب وليس بجيد لان فرض وجود القرينة
يخرج من محل النزاع اذ هو فيما عري عنها اما الذي
يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين
لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم
العلم بما هو حقيقة فيه كما مذهب الوقف ولا لكونه
مشتركا بينهما مطلقا كما يقوله المرتضى رضي الله عنه
وان كنا في المعنى موافقين له ولولا تصريحه بلفظ
الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل
على ما اخترناه فانه قال والذي اذهب اليه ان
الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة
منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل
كما قال الشافعي وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال

ابو حنيفة

ابو حنيفة وانا لا نقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة
او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك بشيء يرجع
الى اللفظ هذا والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت
في مذهب الوقف والاشتراك من الموافقة في وجوب الحكم
للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل
تقدير غاية ما هناك انه لا يعلم كونها مرادة ان مخصوصا
في جملة الجميع وهذا لا اثر له في حكم المطلوب كما هو
ظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو
تخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه المختار
مقدمة ليسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه
المرام وتزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام
وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع
فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا
او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا
كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه
اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو
ظاهر لا لبس فيه وان تصور معنى عاما يندرج
تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين
لفظا او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال
بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور

المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما ولا ان يعتبر
اللفظ او الالفاظ بازاء الخصوصيات الجزئيات
المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه
العقل بذلك المفهوم نحوها والعلم الاجمالي كاف
في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر
فيه والموضوع له خاصا فمن القسم الاول من هذين
المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا
من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه
لمن وقع عليه بعموم الوضع والموضوع له في ذلك
مثبت ومن القسم الثاني المبهمات كاسماء الاشارات
فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار
اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام
وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ
لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات
المندرجة تحته وانما حكم ابذلك لان لفظ هذا
لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد
واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى
خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام
لو جاز غير ذلك وهكذا الكلام في الباقي
ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة

العام

باعتبار

باعتبار المعنى عام وهو نوع من النسبة
لكل واحد من خصوصياته فمن والى وعلى
مثلا موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء
لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه في
معناها افعال الناقصة واما التامة فلها جهتان
وضعها من احديهما عام ومن الاخرى خاص
فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسبة الجزئية
فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظ من موضوعة
وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظ
ضرب موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي
دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة
الى الحدث فهو واضح اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات
الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات
الاخراج اما الحرف فظاهر واما الفعل فلان
الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان
الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل
المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امكان
عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى لذلك
وهي تحصل باعتبار كونه موضوعا وضع الادوات
اعني بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشخصا

او اسمائهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى
هذا فاذا قال الامير اريد من الاستثناء كان استعماله
فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في
نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع له
بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك
في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في
حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان
بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ
المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا
لمسميات متناهية بحيث يطلق ويدل على
تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج
تعيين المراد منه الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع
العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصولها
جميعها في الذهن ولا البعض بدون البعض لاستواء
نسبة الوضع اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل
الافادة لا للتعيين ومن هنا كونها من الالفاظ المشتركة
بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار
معنى والى الجميع باعتبار معنى اخر في حكم
المشترك وقد اتضح بطلان القول بالاشتراك مطلقا
فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا

دليل

دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا
متعددا لكل من الامرين كما يظهر فساد القول
بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا
مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه
واحتج المرتضى رضي الله عنه بوجوه الاول ان القائل
اذا قال لغيره اضرب غلماني والق اصدقائي
الا واحدا يحسن ان يستفهم المخاطب هل اراد
استثناء الواحد من الجملتين او من جملة
واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال
اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال
اللفظ في معنيين مختلفين من غير ان
تقوم دلالة على انها متجوز بها في احدهما انه
حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القرآن
واستعمال اهل اللغة استثناء يعقب جملتين
عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما اخرى وانما
يدعي من خصه باحديهما انه اذا عاد اليهما
فلدلالة دلت ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص
بالجملة التي يليه فلدلالة وهذا من الجماعتين
اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر
على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء

الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل
لعموده للامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز
القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث
انه لابد في الاستثناء المتعقب بجملتين
من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى
واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى
شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يقتضي من قطع
على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب
ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع
على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير
تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على
اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما يتقدمهما
فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين
ان نقف فيه ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة
الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت
جيراني واخرجت زكواتي قائما او قال صباحا
او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره
من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان
يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما تقدم من الافعال
كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه

ليس لنا

ليس لنا مع ذلك ان يقطع على ان العامل
فيما عقب بذكره الكل لا البعض الا بدليل غير
الظاهر وكذلك يجب في الاستثناء الجامع
بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال
وظرف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام
تاتي بعد تمامه واستقلاله ثم قال وليس لاحد
ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع
على ان العامل فيه جميع الافعال المتعددة المتقدمة
الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا
من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق
بين من حمل عليه وبين من قال بل الواجب القطع
على ان الفعل الذي يتعقبه الحال او الظرف
هو العامل دون ما تقدمه وانما يعلم في بعض
المواضع ان الكل عامل بدليل والجواب اما
عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام
بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء
كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع
العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما تقوله
اهل الوقف والغرض التماس الاسباب المقتضية
له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليم

في الآخر
انما يدل على كون اللفظ حقيقة لا على الاشتراك
بجواز كونه موضوعا بوضع واحد كما قلناه لا بل
في الاشتراك من وضعين واما عن الثالث فبان
عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع و
اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك
بل يردد الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف و
اما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل
على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلناه حجة القول
بالرجوع الى الجميع بستة امور احدها ان الشرط
المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء
بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد
معنيهما فان قوله تعالى في اية القذف الا من تاب
يجري مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف
يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين
قولنا رايت زيد بن عبد الله ورايت زيد بن
عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء
الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة
فكذلك ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء
بمشية الله تعالى اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف
فكذلك الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا

منهما

منهما استثناء وغير مستقل ورابعها ان الاستثناء
صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم
باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع
كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض
اولى من الآخر تناولت الجميع وخامسها ان
طريقة العرب الاختصار وحذف فضول
الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق
ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره عقيبها
مريدين به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل
واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان
مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل
في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين
تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم مقام
ذلك ذكره مرة واحدة عقيب الجملتين
وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط
او استثناء يجب ان تلحقه ما دام الفراغ منه لم
يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به
ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة
المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر في ×

جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت
الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء
ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني انه
قياس كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية
عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان
استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو كان شرطا على
الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد يذكر المشية
في الماضي فيقول القايل حججت وزرت ان شاء
الله وانما ادخلت المشية في كل هذه المواضع ليتصف
الكلام عن النفوذ والمضي لا لغير ذلك فان قيل
كيف اقتضى تعقب المشية اكثر من جملة وقوف
حكم الجميع ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا
لولا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله
ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم الجميع
يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا توجب
ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز لذلك والشك
فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح
وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار
صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة للشمول
والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام

وانما يحسن

وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح
للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء
مما يصلح له من مراتب الجمع الا يرى ان القائل
اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا لارادة
البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر
في شيء من ذلك انه قصد الى كل من صلح هذا اللفظ
له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من
كل جملة فيختصرون بذكره فيما يلي الاخير مرادهم في اواخر
الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة
كذلك قد يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة
فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصاص او عدمه
وعن السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام
وعدم الفراق منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط
والاستثناء والمشية انما هو لصحة اللحوق والتأسي
فيه لتمييز حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا
لصيرورتها ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان
بعضه منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر واحتج
من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء
خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول
فالقليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة

لدفع المحذور الاحصلية الهذرية فيبقى الدليل
في البواقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا
الاخيرة لكونها اقرب فلانه لا قايل بالعود
الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع
الاستثنى الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه
ولو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه
استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه
اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يتعلق
بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان
يتعلق بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق
ان يحمل على عمومه وظاهره الا الضرورة يقتضي
خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي يليها
الاستثنا بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها بلا
ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثنا الى الجميع
فان اضمر مع كل جملة استثنا لزم مخالفة الاصل
وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثنا اكثر
من واحد فلا يجوز تعدد العامل على معمول واحد
في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله
حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر
الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثنا

من الاستثنا

من الاستثنا يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه
فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحد
كان الا واحد المستثنى راجعا الى الجملة التي
يليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك
السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لا ينتقل
من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء
غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا
على استكمال الغرض من الكلام فكما ان
السكوت يحول ما بين الكلام ولواحقه
فيمنع من تعلقها به فكذا للجملة الثانية
حائلة بين الاستثنا وبين الاولى فيكون
مانعة من تعلقه بها والجواب عن
الاول انه اذا كان المراد بمخالفة الاستثنا
للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العامة
والاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن
تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا
مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول
بان الاستثنا اخراج من اللفظ قبل اسناده
تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو
راي محققي المتاخرين فظاهر وكذا على القول

باق المجموع من المستثنى منه والمستثنى
مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان
مفرد ومركب واما على القول بان المراد
بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثنا مجازا
والاستثنا قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين
فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي
فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك
العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة
لدفع محذور الهذرية هذه فان الخروج عن
اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند
عدم قيام القرينة مما لا يدانيه شوب الريب و
لا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثنا
بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك
العمل بالاصل حينئذ بدفع محذور الهذرية
فضول بل غفلة وذهول لان دفع الهذرية
لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل
ليصل الاستثنا وان انفصل في النطق
عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا بل
وغيره من اللواحق ايضا والبديهة تنادي
بفساده وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم

باللفظ

باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء
مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة او
استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع
اليه ظاهر لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم
ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء
من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف
السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ
حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة
غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا
للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل
فوات وقته منافيا له ووجب رده ويتمشى
ذلك الى الاخيرة ايضا فلا يجدي معه دفع
محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضي
لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما
هو نص الواضع على ان له العدول عن
الظاهر ان يأتي بدليله في حال اشتغاله بالكلام
حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ منه لا
يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء
مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق
بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع

بطريق الاختصار فاللفظ صالح بحسب
وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود
الى الكل الا بالقرينة فكان تعلقه بالاخيرة متيقنا
للزوم على كل التقديرين وصح التمسك في
انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم
الناقل عنه وليس هذا من القول بالاختصاص
بالاخيرة في شيء وان قد عرض اشتباه
فيه عليك فاستوضحه بالتدبر في صيغة الامر
فانه على القول باشتراكها بين الوجوب والندب
اذا وردت مجردة عن القرائن يدل على
الندب وذلك لان اقتضاءها كون
الفعل راجحا امر متيقن وما زاد عليه
مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه
زيادة في التكليف غير انه اذا قامت
القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ
فيه واقعا في محله غير منتقل به عنه الى غيره
كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة في الندب
فقط وهذا مما يفرق بين القولين حيث
ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة
على القول بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب

وهكذا الحال

وهكذا الحال عند من يقول بانه حقيقة
في الندب وعند بعض الاصوليين القول
بالاشتراك في فرق الوقف انما هو بالنظر
الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على
ارادة الندب بخصوصه وذلك
لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذ
كرناه وحال الثانية فيما نحن فيه هكذا فانا لا
نعلم اقتصار المتكلم الكل او الاخيرة وحدها
لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال
فالشك في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم
نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا
عندنا عن موضع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته
بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له عموما
وعليه من قال باختصاص الاخيرة ان
يكون المتكلم بارادة ما عدا الباقي متجوزا او
متعديا عن موضع اللفظ الى غيره وهذا
بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع
في المفردات وانتفاء الدليل في كلام ورد في
الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة
للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك

لا شك جواز التجوز بها في الاخراج من
الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفي
تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل
والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها شرايط
وهي هيهنا مفقودة والجواب عن الثاني
ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة
انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها
ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا
وعند الشيخ رضي الله عنه محتمل لا واجب
واما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله
الى اخره فظاهر البطلان لان ما يستقل
بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا
لا يجوز ان تعلق بغيره قطعا بخلاف
ما نحن فيه فانه من الجايز مع حصول
الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق
بالجميع وان لم يكن لازما قال علم الهدى
رحمه الله ما يشير الى هذه الحجة في جملة جوابه
عنها هذه الطريقة توجب على المستدل
بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل

على ان الاستثنا

على ان الاستثنا ما تعلق بما تقدم ان
يقتضي ان يتوقف في ذلك كما نذهب نحن
اليه لانه بنى دليله على ان الاستقلال يقتضي ان
لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه
وان لم يجب فهو جايز فمن اين قطع على ان
هذا الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس معنا
ما يقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو
الجواب عن الثاني فان غاية ما يدل عليه انه لا
يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ
ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل فلا سبيل
الى منعه وعن الرابع انا نختار عدم الاحتمال قوله
يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثنا اكثر
من واحد قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان
العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه
وهو موضع المنع ايضا لضعف دليله ومذهب
جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو
الا لقيام معنى الاستثنا بها فالعامل ما به
يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نائبة عن
استثنى كما ان حرف الندا نايب عن انادي
وهو المختار سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع

العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا له
حجة يعتد بها وانما ذكر نجم الائمة رضي الله انهم
حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر
وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها
معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات
وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه
مع انه قد عورض بنقل الكسائي على الجواز وقول
الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه
بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان
مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني الامير ف
اعطيت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين
مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول من
غير تنازع ووافقه على ذلك بعض محققي المتاخرين
مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع
سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو
مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد
العلامات قال ويدل على جوازه من حيث اللغة
انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين متضادين
مختلفين حلوحامض ولا يجوز خلوهما من الضمير اتفاقا
فضمائرهما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما

بعينه

بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك
والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما
محكوما به على المبتدأ وهو جمع بين الضدين
والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي عن
الضمير واستقلال ما فيه وهو خلاف المفروض
والثالث هو المطلوب ثم ايده بتجويز سيبويه
قام زيد وذهب عمرو الظريفان فالعامل
في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب
عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه يخالف هذا
ما نقل عنه ثم من النص على عدم الجواز وقد
نقل هذا الحكم ايضا نجم الائمة رحمه الله عن الخليل ونقل
عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل
في الموصوف واقتضاه والجواب عن الخامس
ان الاستثناء من الاستثناء وانما وجب رجوعه
الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالاول
يقتضي التناقض وانتفاء فايدته فان القائل اذا
قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين كان
المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا
قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى تسعة
لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين وقع

استثنائهما من العشرة فان عاد الدرهم
المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده
كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل ولم يفدنا
غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين
وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها
او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما
يليه فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة فتفصيل
وذلك ظاهر وعن السادس بالمنع من انه
لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء الغرض
منها وهل هو الا عين التنازع ومنه يعلم فساد
القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء
وبين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت ذلك
كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات
المتعقب للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد
منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا
غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة
حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد والامر فيه
بين وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة
لم يشتبه عليك طريق سوقها الى هنا وتعين
الاختيار ومنها من المزيف ذهب جمع من الناس

الى ان العم

الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما
يتناوله كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة
في النهاية وحكى المحقق رحمه الله ان كان ذلك
وهو قول جماعة من العامة واختار هو التوقف
ووافقه العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى
رضه وله امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن
والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص
الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل
يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات و
على الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان
كلا من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكاب المجاز
فاما الاول فلان لفظ العام حقيقة في العموم
فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظ
واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع
على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة
للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع
وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فان من
انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي ويراد
من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات و

وبضميره المعنى المجازي ... وما عني ... فرضنا ان ... العموم المطلقات ... الحقيقة

اذا ظهر هذا فلا يبقى الحكم بترجيح احد المجازين
على الاخر من مرجح والظاهر اشتراكهما فيجب الوقف
فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته
مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته
مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر
لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فبان
ان المجاز اللازم من عدم التخصيص اوجه معا
يستلزم التخصيص لكون الاول واحدا والثاني
متعددا قلت هذا مبني على ان وضع الضمير
لما كان المرجع ظاهره فيه حقيقة لا لما يراد با
المرجع وان كان معنى مجازيا له فاذا صح يتحقق
المجاز في الضمير ايضا على تقدير تخصيص العام
لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع حقيقة وذلك
خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه لما يراد
بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير
عاما ليلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس
هناك الا مجاز واحد على التقديرين وما قيل
من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار ولا
التقدير في الاية وبعولتهن بعضهن وكذا في نظائرها
واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص

حينئذ من الاخبار

حينئذ من الاخبار فضعفه ظاهر بعد ما قررناه اذ لا حاجة
الى اضمار البعض بل يجوز بالضمير عنه فالتعارض
انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما
فان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص
احتج الاولون بان تخصيص الضمير للمرجع اليه
وانه باطل وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا كيف
وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شائع حجة الشيخ
وتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على
عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص
الضمير العائد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا
منهما لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج
احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر
وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم
الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي
هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص
المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في
لفظ العام فلا يجوز الفرار من مجازية الضمير
بتقدير اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع
على حاله في العموم ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح
لاحد المجازين على الاخر لا جرم وجب التوقف اصل

مع بقاء عموم ما هو له نقيض
مخالفة الضمير

X

لاريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة
وفي جواز بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف
والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل
شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين
فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على
العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة
العام على ذلك الخاص وارجحية الاقوى
ظاهرة وليس الامر هيهنا كذلك فان المنطوق
اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا
فلا يصلح لمعارضته وح فلا يجب حمله عليه والجواب
منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص
اقوى من دلالة مفهوم المخالف مط بل التحقيق
ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا تقصر
في القوة عن دلالة العام على خصوصيات الافراد
سيما بعد شيوع تخصيص العمومات اصل
لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر
ووجهه ظاهر ايضا واما تخصيصه بخبر الواحد
على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مط وبه قال
العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق ره عن
الشيخ وجماعة منهم انكاره مط وهو مذهب السيد

رضي الله عنه

رضي الله عنه فانه قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا
ان العمل به قد ورد في الشرع بل لم يكن في ذلك دلالة
على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل
فاجازه ان كان العام قد خص من قبل بدليل
قطعي متصلا كان او منفصلا وقيل ان كان العام
قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام
ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه
بناه على منع كون الخبر الواحد دليلا على الاطلاق
لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما
لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرانية
سقط وجوب العمل به لنا انهما دليلان تعارضا
فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا
يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل
الخاص ولغى بالمرة احتج المانع بوجهين احدها
ان الكتاب قطعي والخبر الواحد ظني والظني
لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى والثاني
انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي
باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان
النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص
في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز

التخصيص بخبر الواحد لمخالفته العلة او لو يتر
تخصيص العام على لفظ الخاص وهو قائم في
النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص وقع
في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي
ظنية وان كانت المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي
بالظني بل هو ترك الظني بالظني وبتقرير اخر
وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل
لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل
لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا
فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان
الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ
والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ
فلا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره
في القوي فليتامل حجة المفصلين ان الخاص
ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف
العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل
قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة
الثانية بان يخصص بمنفصل لان المخصص
بالمنفصل مجاز عندها عندها دون المتصل
والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز

اذلا يبقى

اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز
بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فان قطع
مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص
يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعيته
احتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه ظني
من اخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقف
والجواب ترجيح الخبر بانتفاء اعتبارهما معا بين
الدليلين واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية
والجمع اولى من الابطال هذا ودفع ما قاله
المحقق هنا يعلم مما نذكره في مجلس بحث
الاخبار انشاء الله تعالى اصل خاص في بناء العام
على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظ
فاما ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما مقترنين
اولا والثاني اما لتقدم العام او الخاص
فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران
ويجب ح بناء العام على الخاص بلا خلاف
يعتد به الثاني ان يتقدم العام فان كان
ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام
كان نسخا له وان كان قبله بني على جواز
تاخير بيان العام عن وقته جعله تخصيصا

ومبيّناً له كالاول وهو الحق وغير المجوّزين بين قايل
بانه يكون ناسخاً وهو من لا يشترط في جواز
النسخ حضور وقت العمل وبين رادّ له وهم الما
نعون من النسخ قبل حضور الوقت وسياتي
تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى
ان العام مبني عليه ايضاً وفاقاً للمحقق والعلامة
واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخاً للخاص ح
وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم
الهدى وصرح ابو المكارم ابن زهرة لنا انهما دليلان
تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان
وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان
بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضي رفع
دلالة العام على بعض جزئياته وحمله مجازاً فيما عداه
وهو هيّن عند ذينك المحذورين فكان اولى بالتزام (صح)
وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير التاخر عن
وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص
في الازمان والخاص فتضعيفه ظاهر لان مرجوحية النسخ
بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ
لانكارها ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظراً
الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص

فليس التخصيص في افراد العام بادون من التخصيص في ازمان

في الشيوع

في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام
الا وقد خص كما ترجّح القول بالنسخ وجهان
احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيداً ثم قال لا
تقتلوا المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيداً
ولا عمرواً الى ان ياتي على الافراد واحداً بعد واحد
وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل
ولا شك انه لو قال لا تقتل زيداً لكان ناسخاً لقوله
اقتل زيداً فكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص
للعام بيان له فكيف يكون متقدماً عليه والجواب
عن الاول المنع من التساوي فان تعدد الجزئيات
وذكرها بالخصوصية يمنع من تخصيص بعضها
لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت ضمن (كونها)
باللفظ العام فان التخصيص ح ممكن فلا يصار الى
النسخ لما بيّناه من اولوية التخصيص بالنسبة
اليه وفرق ان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما
هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني
بانه استبعاد محض اذ لا امتناع في ان يرد كلام
ليكون بياناً للمراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه
انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه بياناً ولا ضير فيه
اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله القول

بالنسخ هنا عن النسخ علله بانه لا يجيز تاخير البيان واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا

لبيانه وكانه يريد به عدم جواز اخلاء العام عنه فقد يرد والخاص مع جهل التاريخ بين ان

ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان يكون مخصصا او بين ان يكون ناسخا مردودا او بين ان يكون ناسخا مقبولا

كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى فكيف تقدم الخاص والحال هذه على العام

بجعل صورة التقديم من تاخير البيان والجواب نجوزه بان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص

على هذا عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص

تاخير البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا مط فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل

يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد هنالك يقتضي عدمه الحادث لعلى وجوده كما المشروط عدم دليل

للاحتجاج ما صار اليه ولعله مثل احتجاج النسخ عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ معارضا

فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص العقلي التابع احتمال التخصيص المشروط بورود الخاص قبل لا يقال هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط

ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل بالخاص حضور وقت العمل المبطل للمعارضة وذلك غير معلوم

ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام الثلاثة المتقدمة حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل

وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا

من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص.

بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا على النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص

مع فان كانا قطعيين او ظنيين او العام هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع

ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن وقت

العام لتردده بين ان يكون ناسخا ومخصصا العمل فان التخصيص ممتنع ح لاستلزام

وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز

الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل

ايضا واما

على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العمل بعد لا
اليه من البحث اثر مع جهل الحال لا يعلم حصول
المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا التساوي
الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام
قطعيا والخاص ظنيا فليختص التوقف به اذ ما
عداه من الصور خالص من هذا الشوب ومع
فلا وجه لتخيل التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق
لتردده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه
الصورة ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي
ولعل هذا المعنى هو مقصود القايل وان قصرت
العبارة من تاديته الا ان سوق كلامه يابى هذا
وينبغي ان يعلم ان اتجه هذا الاشكال على تقدير ثبوته
عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ
لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور
في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال
المرتضى عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع
العلم بتقديم احدهما وتاخيره وهذا لا يليق
بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القرآن
مضبوط محصور لا اختلاف فيه وانما يصح تقديره
في اخبار الآحاد لانها هي التي تتعارض فيها هذا

خالص

يأباه

ومن لا يذهب

ومن لا يذهب الى العمل باخبار الآحاد فقد
سقطت عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم
فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوى
في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء
والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل
باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف
ههنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم
السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على عدم
هناك ظاهر لدوران الخاص حينئذ بين ان يكون
مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف

المطلب الرابع في المطلق

والمقيد والمجمل والمبين اصل المطلق
هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه
حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت
امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على
شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى آخر
وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها
وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات
لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث
كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك

الشياع منه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه
ومقيد من وجه آخر وفي الاصطلاح الشايع في
المقيد هو الاطلاق الثاني واذا عرفت هذا
فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان
يختلف حكمها نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا
عالما فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه
اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما
من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين
ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا و
سواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل
ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول
لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر
وان كان الظاهر والملك حكمين مختلفين
لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف
نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عارفا وح فاما
ان يتحد موجبهما او يختلف وان اتحد فاما
ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام
ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل
ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق
على المقيد اجماعا نقله في النهاية ويكون المقيد

بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تأخر
عنه وقيل نسخ له ان تأخر المقيد فهنا مقامان
الاول حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا
نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه
جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزمه
منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم
منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد
وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي
احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب اعني
كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري
وكذا لو لم يكن احتمال التجوز في لفظ المطلق
بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين
فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل
التعارض المقتضي للتساقط او التوقف
ويبقى المطلق سالما من المعارض وقد اشار
الى بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه
بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي تيقن
البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه
على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين
وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مبتدءا

بناء كرناه منتفيا
ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في

مع الدليل الآخر من غير تعرض للإشكال وهو كما
ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من
التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق
كل رقبة مثلا اي فرد كان من افراد الرقبة فيصير
عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه بنحو
المؤمنة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات
من ان يصلح بدلا فان التقييد يرجع الى نوع
من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه
حكم التخصيص فكما ان الخاص المتأخر بيان
للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد
المتأخر احتج الذاهب الى كونه ناسخا مع التأخر
بانه لو كان بيانا للمطلق ح لكان المراد بالمطلق
هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع
الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على
مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي انما
يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هاهنا
المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعده
لا قبله وما ذكرتم انما يتم لو وجب حصولهما
قبل وليس الامر كذلك وسيأتي لهذا مزيد
تحقيق عن قريب الثاني ان يختلف موجبهما

منفيين

منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان
يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب
لا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق
كما في اشتر اللحم فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا
الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة
في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل
وعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي
له وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه
قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم
الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير
المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا و
لفظا مفردا او مركبا واما الفعل فحيث لا
يقترن له ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ
المفرد فكاللفظ المشترك المتردد بين معنيين
اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال
كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول اذ
لولا الاعلال لكان مختيرا بكسر الياء للفاعل
وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ
المركب فكقوله تع او يعفو الذي بيده عقدة
النكاح لتردده بين الزوج والولي كما في مرجع الضمير

حيث يتقدم امران يصلح للحل واحد منهما
نحو ضرب زيد عمروا فضربته لتردده بين زيد
وعمرو كالمخصوص بمجهول لمخصوص كقوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين
غير مسافحين فان تقييد الحل بالاحصان مع
الجهل به اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى
احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت
هذا فهيهنا فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى
رضي الله عنه وجماعة من العامة ان اية السرقة
وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار
القطع ايضا والاكثرون على خلاف ذلك و
هو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد
عند الاطلاق وهو جملة العضو الى المنكب
فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه حال الاستعمال
فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع
ابانة الشيء عما كان متصلا به فهو ظاهر فيه فاين
الاجمال احتج السيد بان اليد يقع على العضو
بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسما يخصها
فيقولون غسلت يدي عند الماء الى الاشاجع و

والى الزند

والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته
بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت
بيدي وانما كتبت باصابعه قال وليس
يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم
لان الانسان يقع على جملة تختص كل بعض
منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها
كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو
احتج معتبر القطع ايضا مع ذلك بان القطع
يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال انه لمن جرح
يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال والجواب
عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة
والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل
والبعض الا ان تفهم ما عدا الجملة منه موقوف
على ضميمة القرينة وذلك اية كونه مجازا فيه والفرق
الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان
غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند
الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة وان
كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون
الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال
بل لا بد من كونه غير ظاهر في الكل بحيث لا يسبق

احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه وعن
الاخير بمثله فانا قد بينا ان القطع ظ في الاثبات
الثانية عدها جماعة في المجمل نحو قولهم ع لا صلوة
الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح
الا بولي مما ينفى فيه الفعل ظاهرا والمط وقيل
ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة
او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا
له اكثر من حكم فهو مجمل والحق انه لا اجمال مط
وفاقا للاكثر لنا انه اذا ثبت كونه حقيقة شرعية
في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا
صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى
ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد اخبر
الشارع به فتعين الارادة فلا اجمال وان لم
يثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد
منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما
نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان
متعينا ايضا فلا اجمال ولو فرض انتفاؤهما فيقول
فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان
ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما

اعني نفيه بالمرة

شرعية كما هو الظاهر
فلذا فان ثبت

لا يكمل

لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة ا
لمتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال
هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو بط لانا
نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات
بكثرة التعارف ولذلك يقال هو كالمعدوم
اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف
في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة
ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم
الاجمال والجواب ان اختلاف العرف والفهم
ان كان قائما فهو باعتبار اختلافهم في انه ظ
في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب
يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما
فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا انه ظ عند كل في
شيء ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه
على السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرناه من
اقربيته الى نفي الذات حجة المفصل ان انتفاء
الفعل الشرعي ممكن بفوات شرطه او جزئه
فيجري النفي فيه على ظاهره فلا يكون هناك اجمال
وكذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف
النفي اليه وهو ظاهر واما اذا كان له حكمان

الافضلية والاجزاء فليس احدهما اولى من الآخر
فيحصل الاجمال والجواب كما تقدم منا فلا
نخيل المثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال
في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وهذا للحنفية البعض لحق
هو الاول لنا انه من استقراء كلام العرب علم ان مرادهم
في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود
من ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب
واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل
حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر والحرير والامهات
فهم ذلك سابقاً الى الفهم عرفاً فهو متضح الدلالة فلا اجمال
احتج المخالف بان تحريم العين غير معقول
فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقاً له والافعال
كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة
يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على
خصوصية شيء فدلالته على بعض المراد غير واضحة
وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم
وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من
دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله
أصل المبين نقيض المجمل فهو متضح
الدلالة

الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او
بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبيناً وينقسم
كالمجمل الى ما يكون قولاً مفرداً او مركباً والى
ما يكون فعلاً على الاصح وفي بعض الناس
خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من
الله سبحانه ومن الرسول ص وهو كثير كقوله تعالى
صفراء فاقع لونها الى آخر الآيات فانه بيان
لقوله سبحانه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة في اظهر
الوجهين وكقوله ص فيما سقت السماء العشر
فانه بيان لمقدار الزكوة المأمور باتيانها
والفعل من الرسول ص كصلوته فانه بيان
لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله
تعالى ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل
بياناً تارة بالضرورة من قصده واخرى بتنصيصه
كقوله صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني منا
سككم وحيناً بالدليل العقلي كان يذكر مجملاً
وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلاً يصلح بياناً
ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل
هو البيان والا لزم تأخيره عن وقت الحاجة
واذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل

في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة
واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت
الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه آخرون
مطلقا وفصّل المرتضى رحمه فقال الذي اذهب اليه
ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى
وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة
لجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل
في ان الظاهر محتمل فاذا انتقل بعرف الشرع الى
وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه
وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد نقل
الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا آخر هو جواز
تاخير البيان فيما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له
ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق
والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي
بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص
وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال
انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد
بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان
السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكره في
اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه
قد يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به

والوقت

والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب
وان كان مرادا بالخطاب والعجب بعد هذا
من رجوع العلامة عن قول السيد وموافقته
لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ
به مع ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف
بينهم الكل من اشتراط تاخير الناسخ حتى انه في
مباحث النسخ عدّه شرطا من غير توقف ولا
استشكال وجعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص
والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد
من تخصيص المنع من جواز التاخير بالعام
وعدم تعرضه للمراد من البيان اهو التفصيلي
او غيره بحيث يعد ان وجهين في المخالفة
لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكل ما له ظاهر اريد
منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع
بان كلام السيد في الاحتجاج يرفع عنه
ان الحاج [illegible]
الموافقة في كلا الوجهين وستراه وكان العلامة
لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال
هذا والذي يقوى في نفسي هو القول الاول
لنا انا لا نتصور مانعا من التاخير سوى ما
يتخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما ستعرفه

وسنبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة
فيه يحسن لاجلها كونه المكلف وتوطين
نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم مما
يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك
تسهيل للفعل المامور به حجة المانعين على عدم
جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز خطاب العربي
بالزنجية من غير ان يبين له في الحال والجامع
كون السامع لا يعرف المراد فيهما والجواب
منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من
الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل
فانه يعلم انه المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي
بالعزم على الفعل والترك اذا بين له واما
حجتهم على منع تاخير البيان غير المجمل ايضا
فيعلم من حجية المفصل وكذا الجواب احتج المرتضى
رضي الله عنه على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما
ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يعرض فيه مصلحة
دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان
يقولوا ههنا وجه قبيح وهو الخطاب بما لا يفهم
المخاطب معناه فان هذا الدعوى منهم غير
صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك

الا يعرف معنى

ان يريدوا بعض عماله فيقول قد وليتك البلد
الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في
غد او في وقت بعينه وانا اكتب التذكرة بتفصيل
ما تعمله وتاتيه وتذرع اسلمها اليك عند
توديعك او انفذها اليك عند استقرارك
في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات
الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على
الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال
الخطاب قادرا على ولا سايرا وجوه التمكن فكذلك
العلم بصفة العلم هذا ملخص كلامه في الاحتجاج الفعل العل
للشق الاول من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع
فيه واحتج على الثاني اعني منع تاخير بيان العلم
المخصوص بوجوه ثلاثة الاول ان العام لفظ
موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم
بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل
في حال خطابه انه متجوز باللفظ ولا اشكال في
قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب يريد به غير
ما وضع له من غير دلالة قال والذي يدل على
ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره
افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد ولا اقتل

زيدا وهو يريد ضربه الضرب الشديد الذي
جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا يجوز
ان يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا
من غير دلالة يدل على ذلك وجملة المعنى
بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة
تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل
وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى
لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة
فيه ولم يعدل به عما وضع له الا ترى ان قوله
تعالى خذ من اموالهم صدقة اراد به قدرا
مخصوصا فلم يرد باللفظ الا الحقيقة موضوعه له
وكذلك اذا قال له عندي شيء فانما استعمل
اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضع
له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو
يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له
ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز
التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل
على الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم
مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به
مطلقا من ان يكون دل به على الخصوص

وذلك

وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه ان
يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف
مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل
عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقبح
كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور
زمان الحاجة ليس بموثر في دلالة اللفظ فان
دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل بشيء
يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة
على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول
الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق با
لتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان
لا يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب
الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي
الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث
ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العام
مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبقى له في
المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة به شيئا
ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه
بشرط ان لا يختص قلنا ما الفرق بين قولك
وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الا ان

يدل في المستقبل على ذلك لأن اعتقاده للعموم
مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص وليس
بعد هذا إلا أن يقال يعتقد أنه على حال الأمرين
إما بالعموم أو الخصوص وينتظر وقت الحاجة
فإما أن يترك على حاله فيعتقد العموم أو يدل
على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نقض قول
أصحاب الوقف في العموم وقد صار إليه من
يذهب إلى أن العموم مستغرق لظاهره على لفظ
أقبح الوجوه هذا جملة ما احتج به على هذه الدعوى
مبالغا في تقريبه نقلناه بعين ألفاظه غالبا
حفظا لما رام من زيادة التقريب والجواب
أما عن الأول فهو النقض بالنسخ أولا وتقريره
أن من شرط المنسوخ كما اعترف به أن لا يكون
موقتا بغاية يقتضي ارتفاعه حتى أنه عد من
الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة
ويحتاج في تفصيلها إلى دليل سمعي نحو قوله
داموا على هذا الفعل إلى أن أنسخه عنكم فلا
بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام و
الاستمرار وبعد ورود النسخ يعلم أن المراد خلاف
ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة

في غير

في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب
على المراد ومن هذا التجأ بعض أصحاب هذا
القول إلى طرد المنع في النسخ أيضا كما حكيناه
من العلامة فأوجب اقتران بيانه الإجمالي
بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور ولكن السيد
رحمه الله ادعى الإجماع على خلاف هذه المقالة كما
مرت إليه الإشارة وجعله وجها للرد على منع
تأخير بيان المجمل فقال قد أجمعنا على أنه
يحسن منه تأخير بيان مدة الفعل المأمور به
والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وإن
كان مرادا بالخطاب لأنه إذا قال صلوا وأراد
بذلك غاية معينة فالانتهاء إليها من غير بيان
لها مراد في حال الخطاب وهو من فوائده ومراد
المخاطب به وهو نقض مذهب القائلين بجواز دعا
تأخير بيان المجمل لعلمهم بجري ذلك عند أحد مجرى
خطاب العربي بالزنجية فإن قالوا ليس يجب أن
يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا
اجتمع فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فإن
قالوا لا حاجة إلى بيان مدة النسخ وغاية العبادة
لأن ذلك بيان لما لا يجب أن يفعله قلنا هذا

وإنما يحتاج في هذه الحال إلى البيان صفة ما يجب أن نفعله

هذه لكل ما تعتمدون عليه في تقبيحكم تاخير
البيان لانكم توجبون البيان لشي يرجع الى
الخطاب لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف
في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان
لامر يرجع الى العلة والتمكين من الفعل فانتم
تجيزون ان يكون المكلف في حال الخطاب
غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في
رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان
كان امتناعكم لامر يرجع الى وجوب حسن
الخطاب والحال ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق
الى العلم بجميع فوايده فهذا ينتقض عليكم بالفعل
وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير
بيانها وقلتم بتطرق قول من تجوز تاخير بيان المجمل
لانه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل
بعض فوايده دون بعض وقد اجزتم مثله
فالرجوع الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا
الاعتبار كله وهذه عبارته بعينها وانما نقلنا
بطولها لتضمنها تحقيق المقام به وعليه
فنحن نعيد عليه كلامه هيهنا وننقض
استدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه

[اولى]

غير محتاجين

غير محتاجين الى تثنية التقرير فان مواضع
الامتيان على تداركها لا يكاد يخفى على المتامل
طريق تغييرها وسوقها بحيث ينتظم مع محل
النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب
في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع
له الى القرينة وان ذلك هو المايز بين الحقيقة
والمجاز في منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة
فلم ينقل عن المنع مطلقا من جهة الوضع دليل
وما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل
فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما
يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفائه
فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع
التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل
في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع
فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل
على الحقيقة لا مطلقا يدلك على هذا انه
لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت
التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن
كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة
المتعاطفة بالاستثناء ونحوه اذا قام المتكلم

[فاما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة]

بالقرينة على ارادة العود الى الحمل على حقيقته و
لوكان مجرد النطق باللفظ يقتضى صرفه الى الحقيقة
لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذى ينطق
في موضع النزاع اعنى الاغراء بالجهل اٰنا اٰمّا على
انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة
العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على
تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن احد
وجوّزه اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة
وغيرهم من محققي العامة اسماع العام المخصوص
بالدليل السمعى من دون اسماع المخصص مع ان
ما ذكره من التوجيه للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع
هناك ايضا لان السامع للعام مجردا عن القرينة
يحمله على الحقيقة كما ظن وليست مراده
فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل
على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذى
هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان
يعثر عليها فيحكم بمقتضاها قلنا في موضع
النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت
الحاجة وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف
عليها ويعمل بما يقتضيه والعجب من السيد

انه تكلم

انه تكلم على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل
هذا ولم يتنبه بورود نظيره عليه حيث قال
ومن اقوى ما تعلقوا به ان يقولوا اذا جوزتم
ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول
ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف
فالذى يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان
يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف
عن اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة انه
يمتثل ما يتبين له قلنا اى فرق بين هذا القول
وبين قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا
الفرق بينهما انه اذا خوطب بالمجمل وفي الاصول
بيانه فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة
المراد ولا كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون
متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد
من زمان يرجع اليها فيه ليعلم المراد وهو في
هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل
ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه
على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد
به وانما يصح منه ان يعرف المراد بعد هذا الزمان
فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال

في الحال

من معرفة المراد وهذا هو قول من جوز تاخير
البيان فلا فرق في هذا الحكم بين طويل
الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان الذي
اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى
زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة
فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة
النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية
في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في
الرجوع الى الاصول لانه قادر على ان يقرب
البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان
الرجوع الى تامل الاصول هذا كلامه وليت
شعري كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه
فيقال له اذا جوزت اسماع المخصوص من
دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا
في الاصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع اليها
فما الذي يجب ان يفهم المكلف من العام
قبل ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت
يتوقف عن اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد
انه يحتمل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما
الفرق بين هذا وبين ما قلنا من جواز تاخير البيان

غفل

العام

فان قلت

فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه
من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في
موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة
لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه
اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ
له حقيقة لم يردها المخاطب من غير دلالة
على انه متجوز وهو الذي نفيت الاشكال
عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى
من البين وانما يستقبح الخلو عن الدلالة
فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع
النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة
العرف على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب
مطلقا مستشهدا بما ذكر من الوجوه الثلثة
فانه يتوجه عليه لا نم دلالة العرف على القبح في الكل
نعم هي في غير محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك
في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع
الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها
فلا دلالة فيها الا ان وقت الحاجة في الوجه
الاول وهي الانزجار عن الفعل المهدد
عليه مقارن للخطاب فلا يتصور اقتران

الرجوع وتمكنه

البيان به وايقه تحقيقة التهديد عرفا انما
يحصل مع مقارنة قرينة للفظ فالقبح
الناشي من تاخير القرينة ح انما هو باعتبار
عدم تحقيق مسمى التهديد المط حصوله لا
بمجرد كونه تاخيرا والوجه الثاني ان فرض وقت
الحاجة فيه متاخر اً منعنا قبح التاخير وان
فرضه مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجديه و
الوجه الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه
من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يجري
التاخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب
وقضاء العرف بذلك فيها ظاهر ايضا مع ان
تجريدها عن القرينة المبينة للمراد منها
حال العدول عن موضوعها يصيرها كذبا
على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة
للخارج وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر
الجواب عن الثاني فانا لا نسلم انه بالتاخير
يدل على الشيء بخلاف ما هو به قوله لان اللفظ
العموم مع تجرده الى اخر قلنا مسلم ولكن
لا بد من بيان محل التجرد التجرد فان جعلتموه
وقت الخطاب فم لانه هو المدعى وان كان

في ما بينه

في ما بينه وبين وقت الحاجة فم ولا ينفعكم
قوله فاذا خاطب به مطلقا لا يخ من ان يكون
دل به على خصوص اه قلنا هو لم يدل به فقط
على الخصوص بل مع القرينة التي ينصبها
على ذلك بحيث لا يستقل واحد منها بالدلالة
عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة
مجردا عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى
المجاز راسا اذ من المعلوم ان اللفظ
لا دلالة بمجرده على المعنى المجازي قوله حضور
زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ
الخ قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع
به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على
حقيقته ان لم يكن قد صحبته القرينة والا
فعلى المجازي واي بعد في هذا التاثير
انتم تقولون بمثله في زمان الخطاب لانكم
تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا
بكلام الواحد فاذا لم ينقطع لا يحكم السامع
الحكم بارادة الشيء من اللفظ وعند
انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة
فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان



الدلالة عندنا وعندكم ان يستقر بعد
مضي زمان واختلافه بالطول والقصر
فلا يجوز الحكم باصل التأخير وبهذا يتضح
فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة
لظهور منع قيامه بعد ما علمت من جواز
التجوز قبله وعدمه بعده كما يقوله هو في
وقت الخطاب فيجيء الاحتمال المنافي لقيام
الدلالة من قبل فينتفي فيحصل الدلالة
من بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر
في القول الذي يتضمن تكليفا الخ قلنا نحن
لا نجيز التأخير الا فيما يتضمن التكليف اعني
الانشاء لانه الذي يتعقل فيه وقت الحاجة
واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران
بيان المجاز فيها بها كما بيناه واما الجواب
عن الثالث فواضح لا يكاد يحتاج الى
البيان لان فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل
يقتضي مثله في العام اذ غايته ان يصير مجملا
مخيرا في المعنيين وهو غير ضاير فلا يفيد فرع عن
القول بكونه موضوعا للعموم فما ذكره من
الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له فان التوقف

فيما قبل

فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى
الان الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا
يعد وقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية
لان المخصوص عندنا يحتاج الى القرينة
فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون
بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص
متيقن الارادة على كل حال والله اعلم

المطلب الخامس في الاجماع يطلق
لغة على معنيين احدهما العزم ومنه فسر قوله
تع فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق
وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو
اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى
الشرعية على امر من الامور الدينية والحق
امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس
خلاف في المواضع الثلثة فزعم قوم منهم
انه محال واحال آخرون العلم به مع تجويز
وقوعه وفي الثالث حجيته معترفا بامكان
الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب اليه شاذ
حجته ركيكة واهية فهي بالاعراض عنها
اجدر من الاغراب من حكايتها والجواب

عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين
من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في
مداركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من
العقل والنقل لا يجدي طائلا ومن شاء
ان يقف عليها فليطلبها من مظانها
اذ ليس في التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن
لما يثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية
كما حقق مستقصا في كتب اصحابنا الكلامية
ان زمان التكليف لا يخلو عن امام معصوم
حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى
اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها
لانه سيدها والخطا مامون على قوله فيكون
ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة
عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي
هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق
ره حيث قال بعد بيان وجه الحجية على
طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول
الامام لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث
هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع
تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور
وجودها

وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم
كونه في جملة المجتمعين ولا بد في ذلك
من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم
اذ مع اصل الكل ونسبتهم فقطع بخروجه
عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في
الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة
القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق
جميع المجتهدين واكثرهم لا سيما معروفي الاصل
والنسب قال المحقق في المعتبر واما الاجماع
فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة
من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل
في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما
بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا من يتحكم فيدعي
الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب
مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي
بدخول الامام في الجملة هذا كلامه وهو في غاية
الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب
عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع
عند احتجاجهم للمسائل الفقهية كما حكا
حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة

من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى
عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل
على الحجية معتقد به وما اعتذر به عنهم الشهيد
في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او
بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او
بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى
الاجماع وان بعد او بارادتهم الاجماع على روايته
مدونة في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام
لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا
لا يدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول
عن المعنى المصطلح المتقرر في الاصول من
غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف
لانتفاء الدليل على حجيته مثله كما سنذكره
اما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع
فاوضح حالا في الفساد من ان يبين وقريب
منه تاويل الخلاف فانا نراه في مواضع لا يكاد
ينالها هذا التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاب
الخطاب في كثير من المواضع احق من ارتكاب
الاعتذار ولعل هذا منها والله اعلم اذا
عرفت هذا فهيهنا فوايد الاول الحق امتناع

بعيد لازم حاله

الاطلاع

الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا
هذا او فيما ضاهاه من غير جهة النقل اجماع منقول الاحقاف
اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف
على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم
ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع
بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما
يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا
الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القراين
القراين المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشيخ
الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق
على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة عليهم
السلام وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول
الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض
علماء الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى
معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث
كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم
على التفصيل واعترضه العلامة رح بانا نجزم بالمسائل
المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها
علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار
عليه وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه

ابتداع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظ
كلامه ان الوقوف على الاجماع وكلام العلامة انما
يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يقع
به قولنا اجزا علما وجدانيا حصل بالتسامع من
تظافر الاخبار الثانية قال الشهيد رحمه الله
في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم
لهم مخالف فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع علم
العين للجزم بعدم دخول الامام ع ومع
عدم علم العين لا يعلم ان باقي اعيانهم موافقون
ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق
لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم تمسك
ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان
عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ودليل
ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل
وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما
يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن با
الاجتهاد دليلا وليس الخطا بمامون على الظنون
الثالثة حكي فيها ايضا عن بعض الاصحاب
الالحاق المشهور بالمجمع عليه واستقرب ان كان
مراد قائله اللحوق بالحجية لا في كونه اجماعا حيث

لم يثبت

والعلم به استناداً من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقاً

لم يثبت ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف
وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارها
في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى وبضعف
بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي
يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن
الشيخ رحمه الله لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد
مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن
الشيخ ره كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية
التي الفها في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان
اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه
في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن
ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة
قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين
العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان
الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد
قدس نفسه وممن اطلع على هذا الذي تنبهت له
وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق
سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين
ابن طاوس وجماعة قال السيد ره في كتابه المسمى
بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام

ابن فراس قدس الله روحه ان الحمصي حدثه انه
لم يبق للامامية مفتي على التحقيق بل كلهم حاك
وقال السيد عقيب ذلك والان فقد ظهر ان
الذي يفتي به ويجاب على سبيل ما حفظ من
كلام العلماء المتقدمين   اذا اختلف
اهل العصر على قولين لا يجوز لمن بعدهم احداث
قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا
له بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد
بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع
ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا
فالقول بردها مجانا قول ثالث ومنها فسخ
النكاح بالعيوب المخصوصة فقيل يفسخ بها
كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو
القول بانه يفسخ في البعض دون البعض قول
ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه اذا كان الثالث
يرفع شيئا متفقا عليه فمم والا فلا فالاول كمسئلة
فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة
مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه في
صورة المنع اذا رفع مجمع عليه يكون قد خالف
الاجماع فلم يجز وفي صورة الجواز لم يخالف اجماعا

البكر للاتفاق على انها لا يردها مجانا والثاني كمسئلة [margin note, partly illegible]

ولامانع سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقا
لان الامام في احدى الطائفتين فرضا قطعا
فالحق مع واحدة منهما والاخرى على خلافه فاذا
كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة بطريق الاولى
وهكذا القول فيما زاد   اذا لم يفصل الامة
بين مسئلتين فان نصت على المنع من الفصل
فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين
علاقة بحيث يلزم من العمل باحدهما العمل بالاخرى
لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامرأة وابوين
فمن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين
ومن قال ثلث الباقي قال في الموضعين الا ابن
سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما علاقة قال
قوم يجوز الفصل بينهما والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احد الطائفتين
قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع
وهذا كله واضح   اذا اختلف الامامية على
قولين وان كانت احدى الطائفتين معلومة
النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في
الطائفة الاخرى وان لم يكن معلومة النسب
فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية

توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام معها
قطعا وان لم يكن مع احدهما دليل قاطع فالذي
حكاه المحقق عن الشيخ التخير في العمل بايهما شاء
وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين
والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ
تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول
الامام قال ومثل هذا يبطل ما ذكره من ان الامامية
اذا اختلف على قولين فكل طائفتين توجب
العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخر فلو
تخيرنا لاستحببنا ما حظره المعصوم قلت كلام
المحقق ره هنا جيد والذي يسهل الخطب
علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة
اليه قال المحقق ره اذا اختلف
الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقهم بعد ذلك
على احد القولين قال الشيخ ان قلنا بالتخيير
لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل
على القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون ح
لقائل ان يقول لا يجوز ان يكون التخيير
مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا
الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق

هنا كالسابق في غاية الحسن والوضوح
اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد
بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون
والاقرب الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد
كما ستعرفه بيّنا وله بعمومه فيثبت به كما يثبت
بغيره واحتج الخصم بان الاجماع اصل من
اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه
منع كلية الثانية فان السنة اعني كلام الرسول
صلى الله عليه واله اصل من اصول الدين ايضا
وقد قبل فيه خبر الواحد فائدة ان الامر لا بد
لحاكي الاجماع من ان يكون علم باحد الطرق
المفيد للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقراين فلو
انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار من يقبل
اخباره لكون حجة وجب البيان حذرا
من التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد
الى العلم والفرض استنادها الى الرواية ففي ترك
البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث
يدخل في حيز النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله
ما يشترط هنالك ويثبت له عند التحقيق
الاحكام الثابتة له حتى حكم التعادل والترجيح

على ما يأتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير
من الاوهام خلاف ذلك فانه ناشئ عن قلة
تأمل وح فقد يقع التعارض بين اجماعين
منقولين وبين اجماع وخبر محتاج الى النظر في وجوه الترجيح
بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا حكم بالتعادل
وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول
والخبر من حيث احتياج الخبر الان الى تعدد الوسائط
في النقل واستغناء مثله في الاجماع وسيأتي ان قلة
الوسائط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا
الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض
في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدين
لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب الترجيح
الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه
او يزيد عليه في الجانب الآخر كما ستعرفه
قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع
في المشهور من غير قرينة في كلام على تعيين المراد
ومن هذا شانه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع
الا ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح وما
اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى
مساواة الشهرة للاجماع في الحجية كما اتفق

كذلك فلا حجر عليه في الاعتداد به وفي ذلك نظر

في الاخبار

م الخبر ينقسم الى متواتر
وآحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم
بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما
يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في
ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري
بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات
لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار
قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب
على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا
ينافي كذب واحد كذب الآخر قطعا ف
لان المجموع مركب من الآحاد بل هو نفسها
فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع
ومع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه يلزم
تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن
موسى وعيسى عليهما السلام انه قال لا نبي
بعدي وهو ينافي نبوة نبينا محمد صلى الله
فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير
على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها
ان حصول العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين

اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه
بذلك الخ ومنها انه لو افاد العلم الضروري
لما فرقنا بين ما يحصل منه كاشلتهم بر وبين
العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا
عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا
الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا
الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري
يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل
هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك
في الضروري فهي كشبهة السوفسطائية فلا تستحق
الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه
قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد
جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر متألف من
الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل فرد
شخص على انفراده وعن الثاني ان النقل اليهودي
والنصارى لم يحصل شرايط التواتر فلذلك لم
يحصل العلم وعن الثالث انه قد يعلم وقوعه والفرق
بينه وبين الاجتماع على الاكل وجود الداعي بخلاف
الاكل الطعام الواحد بالجملة فجوز العادة وهنا
ومنها هناك ظاهر وعن الرابع ان تواتر النقيضين

محال العادة

محال عادة وعن الخامس ان الفرق الذي نجده
بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد
منهما نوعا من الضروري وقد يختلف النوعان
بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل
باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضروري
لا يستلزم الوفاق لجواز المباينة والعناد
من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم
ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع
شرايط بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين
فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة
حدا يمتنع معه في العادة تواطئهم على الكذب
الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل
حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء
الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات
المخبرين في الاول والاخر والواسط بالغا ما
بلغ عدد التواتر والثاني امران الاول ان
لا يكون عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة
تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع
قد سبق لشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي
موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى

ن وهو جيد وحكاه عن جماعة من الجمهور ممّا

كتبت عليه قال السيد ره اذا كان هذا العلم يعني

الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس

بموجب من سبب جاز في شروط الزيادة و

النقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما

احتجنا الى هذه الشروط لتلايق لنا ان نفرق بين خبر

البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه

واله سوى القران كحنين الجذع بالم وانشقاق القمر و

تسبيح الحصى وما اشبه ذلك وان نفرق ايضا بين

الخبر بالبلدان وخبر النص الجلي على امير المؤمنين علي عليه السلام

الذي تتفرد الامامية بنقله والا اجزنا ان يكون العلم

بذلك كله ضروريا كما اجزناه في اخبار البلدان وقد

اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر ظاهرة الفساد

فهي بالاضراب عنها احرى فايدة قد تكثر

الاخبار في الوقايع ويختلف لكن يشتمل كل واحد

منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن والالتزام

فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر

من جهة المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين ع

في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا

الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد سبق

فانه

فكان

تواتر في ذلك منه وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات

درجة القطع وخبر الواحد وهو ما لم يبلغ

حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت وليس

شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيد بانضمام القراين

اليه وزعم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القراين

والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له

مشرف على الموت وانضم اليه القراين من صراخ

وجنازة وخروج المخدرات على حال منكر غير

معتاد من دون موت مثله وكذا الملك

والاكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر

ونعلم به موت الولد ونجد ذلك من انفسنا

وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا

حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التي يحتف

بمثل هذه القراين بل بما دونها فانا نجزم بصحة

مضمونها بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب ولا

يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها

انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا

ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب

اخر ولو كان عاديا لاطرد واستفاد اللازم بيّن

الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين

اذ حصول الاجماع على ذلك بالامرين المتناقضين
فان ذلك جائز واللازم بطلان المعلومين
جملاً فيلزم اجتماع النقيضين
واتفاقهما في الواقع والا لكان العلم به لوجب
الثالث انه لو حصل العلم به
القطع بتخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو
خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع
من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله
فانه لا ينفك عن العلم واما عن الثاني فانه اذا
حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها
عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطئة
لو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع
في الاجتهاديات والاجماع المدعى على خلافه فظاهر الفساد
وما عري من خبر الواحد عن القراين المفيدة
للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من
الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق ره
عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف
وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو
واقع ام لا خلاف بين الاصحاب وذهب جمع من
المتقدمين كالسيد المرتضى وابي المكارم ابن زهرة
وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار
جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب لنا

وجوه

وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت
هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند
انذار الطوايف لهم وهو يتحقق بانذار كل
واحد من الطوايف واحدا من القوم حيث
اسند الانذار الى ضمير الجمع العايد على الطوايف
وعلق بالاسم الجمع اعني القوم ففي كليهما اريد المجموع
من البين ويتحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث
يختص لكل بعض من القوم بعض من الطوايف
قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل ولينذر
كل واحد من قومهم او ولينذر البعض الذي يحصل به
التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى
فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي
ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل
من اين علم وجوب الحذر وليس في الاية ما يدل عليه
قلت امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي
باعتبار استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى
اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب
قلت قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر

او عند به لانه اذا حصل المقتضي له وجب والا لم
يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا
عند وجود المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب
لا يقع الا وجه الايجاب على ان ادعا كونه مطلق
الطلب اقرب المجازات لا الايجاب في موضع النظر
فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده
دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان من الانذار
هو التخويف وظاهر ان الحذر هو اعم منه قلت الانذار
هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في
التخويف وقريب من ذلك في المجمع والقاموس
والعرف يوافقه ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام
الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار
اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب
يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة
فاعله واذا انهضت الاية بالدلالة على قبول خبر
الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما اسهل اذ القول
بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة
على القبول فيه ايضا بملاحظة الخطاب فان قيل ذكر
التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى
وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف

على ثبوت

على ثبوت عرفيته المعنى المعروف بين الفقهاء حالا
صولتيه للتفقه في زمن الرسول صلعم على
الوجه المعتبر ليحمل الخطاب عليه وانى لكم باثباته
ومعناه اللغوي مطلق التفهيم فيجب الحمل عليه
لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله
في ذلك العصر الثالث قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب
التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه
عملا بمفهوم الشرط فاذا لم يجب التثبت عند
مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب
او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ حالا
من الفاسق وفساده ظ وما يقال ان دلالة
المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به
مبني على القول بحجيته فيكون ح من جملة
الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث اطباق
قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة عليهم السلام
واخذوا عنهم وقاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد
وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص
عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف
واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار

وغير من امام بعد امام ولم ينقل من احد منهم
انكار لذلك او مصير الى خلافه ولما روي عن
الائمة عليهم السلام حديث يضاده مع كثرة الروايات
عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية اما
الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول
الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن
الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر
الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره
سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد
حكى المحقق ره عن الشيخ سلوك هذا الطريق في
الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة
عليهم السلام مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك
وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا
بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول
في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له
خصمه منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم
من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى زمن الائمة عليهم
السلام فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لا
نكروه وتبرؤا عن العامل به وصرحوا فقهاؤنا من
اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا

ان الصحابة

ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل
ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به
في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر
ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر
عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي
باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب العلم
القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة
من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام
في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من
ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة
وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة
النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة
لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة
واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي
كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض
بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت
بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها
الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار
الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل
بشيء من ساير الادلة فيجب تقديم العمل بها

لايق لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم
من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن
اقوى من الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم
بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا
نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن
بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثله
الفتوى والاقرار فهي كما اشار اليه المرتضى رضي الله
عنه في معنى الاسباب والشروط الشرعية كزوال
الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة
بهما بخلاف محل النزاع فان الموضوع فيه كون
التكليف منوطا بالظن لان الحكم المستفاد من
ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة
ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما
له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن
ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك الظن مخصوص فهو
من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره بدليل
لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب
المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في
زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر
انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف

بين الحق

بين الكل مع علمنا بان الجايز ان يكون قد اقترن
ببعض تلك الظواهر ما يدل لهم على ارادة خلا
فها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع
ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعرفنا بسايرها على
الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد
من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع
بالحكم ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر
الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة
التكليف لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب
متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور
اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على
المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب
بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية
المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف
ذلك الظاهر ومثله يقال في اصالة البراءة لمن
التفت اليها بنحو ما ذكرنا حينئذ في ظاهر الكتاب
حجة القول الاخر عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم فانه نهي عن اتباع الظن وقوله تعالى
ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من
الحق شيئا ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم

اتباع الظن والتمني والتشهي دليل الحيرة وهو في الوجوب
ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن ومما
ذكره السيد المرتضى في جواب مسائل التبانيات
من اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء
خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة وقال لانا
نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك
ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار
الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها
وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير
وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض
على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة
ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان
يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور
مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال
القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة
التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد
انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان
العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية
او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا
يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم

يعرفون به

يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم
الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الشريعة على
التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية
تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة
المتآمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج
عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما
فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان
لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما
اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالايات ان
العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما
عرفت على ان ايات القرآن ظاهرة بحسب السوق
في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين
لان الكلام فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه
واية النهي محتمل لذلك ايضا ولغيره فما بقي
عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع
النزاع لاسيما مع ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة
ومع ثبوت حكم علينا مع ما علم في الوجه الرابع
من الحجة لما ضربنا اليه اى اجماع او ضرورة يقتضي
بمشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب
في انسداد باب العلم به عنا دونهم وهذا واضح

لمن تدبّر واما ما ذكره المرتضى في جوابه اولا فانّ العلم الضروري
بانّ الامامية ينكرون العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل
لنا الآن قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك على النقل
لم ينقض الغرض اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه
خبرا واحدا وثانيا انّ التكليف بالحكم ليس بجائز
عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم
الشرعي في محلّ الحاجة الى العمل بخبر الواحد الآن
مستحيل عادة وامكانه في عصره وما قبله من ازمنة
ظهور الائمة عليهم السلام لا يجدي بالنسبة الى زمان
عدم الامكان ولعلّ الوجه في معلومية مخالفة
الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكّنهم في تلك الاوقات
من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين
صلوات الله عليهم اجمعين فلم يحتاجوا الى اتباع
الظنّ الحاصل من العمل بخبر الواحد كما صنع مخالفوهم
ولم يبق نوع على العلم وقد اورد السيد على نفسه
في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه المختصر فان قيل
اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء
تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان
معظم الفقه يعلم بالضرورة ومن مذاهب
ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار المتواترة

وما لم يتحقق

وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على الاجماع
الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه
الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل
القطع باحد الاقوال من طرق ذكرناها تعيّن العمل عليه
والا كنّا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين
ولا ريب انّ ما ادّعاه من علم معظم الفقه بالضرورة و
بالاجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه
فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء
بالظنّ فيما يتعذر فيه العلم مما لا شكّ فيه ولا
نزاع وقد ذكر في غير موضع من كلامه ايضا ما يقتضي
ح الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظنّ في
الصلاحية لاثبات الحكم الشرعي في الجملة كما حققناه
واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما
يفيد على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة
بنا الآن الى تحمّل مشقة البحث عن قيامه على العمل
بخبر الواحد وعدمه مع انّ السيد قد اعترف في
جواب المسائل التبّانيات بانّ اكثر اخبارنا
المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها
اما بالتواتر واما بامارة وعلامة دلّت على
صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية

للقطع وان وجدنا انها مودعة في الكتب بسند
مخصوص من طريق الاحاد بقي الكلام في التدافع
الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه
عن العلامة في النهاية عجيب ويمكن ان يقال

فائدة

اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام
اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن
طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة
وهو من جملتهم القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل
العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من
علمائنا المعتنين المعتنين بالفقه والحديث
حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل
الفقهية ولم يظهر منه ما يدل على موافقة المرتضى في
الانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذا
كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان
لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت
القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه
السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر (مخالفتهم)
له فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه
بعد ان ذكر عنه حكاية الخلاف بيننا انه عمل بخبر (الواحد)
اذا كان عدلا من الطائفة المحققة وادعى اجماع (القوم)

من الجانبين

من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر
الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه
وان كان مطلقا فعند التحقيق تبين انه لا يعمل بالخبر
مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام
ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي
يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي
اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها
غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر
نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم
اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من
ان قديم الاصحاب وحديثهم الى آخر ما ذكرناه
هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره
وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان
يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما اهتمام
القدماء بالبحث عن احوال الرجال فغير الجائز
ان يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيل لسبيل العلم
بصدق الخبر لما مر في الوجه الثالث من حجة القول
الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه محتمل لان
يكون رجاء التواتر او حصول القرائن وعلى هذا يحمل
روايتهم للاخبار وصول القرائن فات التفصيل

منها

على الآحاد غير معقول وقد طعن بذلك السيد
المرتضى على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد عليها
ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اتضح
ضعف الوجه المذكور من الحجة لما مر منا اليه فان
في بقية الوجوه لا سيما في الاخير كفاية ان شاء الله تعالى
وللعمل بخبر الواحد شرائط منها ما يتعلق بالراوي
التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي
وان كان مميزا اما الحكم في المجنون وغير المميز فظاهر
نقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف بين
الاصحاب فيه مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك
ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول قياسا على جواز
الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم
في المقيس عليه اولا وان سلمنا لكن الفارق موجود
كما يعلم من قاعدتهم في الفروع ولمنع اصل القياس
ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق
يقتضي عدم قبوله بطريق اولى لان للفاسق
باعتبار التكليف خشية من الله تعالى ما تمنعه عن
الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف
عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق به العقاب
لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى

قبل البلوغ

اما الرواية بعد البلوغ

قبل البلوغ اما لو سمعه قبله فقبوله متجه حيث يجتمع
غيره من الشرائط لوجود المقتضي وهو اخبار
العدل الضابط وعدم صلاحيته لما يتوهم مانعا
للمانعية الاسلام ولا ريب عندنا في
اشتراطه لقوله ان جاءكم فاسق بنبأ وهو شامل
للكافر وغيره ولكن قيل باختصاصه في الوصف
المتأخر بالمسلم لدلالة بعضهم الموافقة على عدم
قبول خبر الكافر كما هو ظاهر الايمان و
اشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله
تعالى ان جاءكم فاسق وحكى المحقق عن الشيخ
انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط
ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة
عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة
وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطا
طريون واجاب المحقق بانا لا نعلم الى الآن
ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع
تصريحه بالاشتراط في التهذيب اكثر في الخلاصة
من تصحيح قبول روايات فاسد المذهب
وحكى والدي في فوائده على الخلاصة عن فخر
المحققين انه قال سألت والدي عن ابان بن

عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول رواية
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية ولا فسق اعظم
من عدم الايمان واشار بقوله الى ما رواه
الكشي من ان ابان كان من الناووسية هذا
والاعتماد عندي على ما هو المشهور
العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر
والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار
هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضا
وظاهر جماعة من متاخريهم الميل الى العمل بخبر
مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل
المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي
ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا
بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة
هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه
الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها
لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار
خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى
التحرز من الكذب مع ظهور الفسق مستبعد
وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة
عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع

بين وصف

بين وصف العدالة والفسق في موضع الحاجة
فلا بد من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة
ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط
مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته
ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته
ووجوب التثبت في الاية متعلق بنفس الوصف
لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث
والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل
اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما
يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جميع هذين
الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم
باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الاية هذا
المعنى ان قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على
ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت الى كراهة
ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم
بظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار
من له صفة الفسق في الواقع بحيث لا تحجزه معها
عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها
في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى
الاية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة

في الواقع وفي نفس الامر فيتوقف القبول على
العلم بانتفائها وهو يقتضي ملاحظة نفي الواسطة
اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان
القول بقبول رواية المجهول لانه مستبنى على
توسط الجهال بين الفسق والعدالة وقد
تبين فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحكم
الواسطة وانما نظره فيه الى قصة العمل الذي
ادعاه ولو تخصص دليلا لخصصنا به عموم الاية
لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله
منع اصل العمل اولا بمعنى نفي العلم بحصوله فيحتاج
متعينا الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة
على الحصول به اذا الاحتجاج ثانيا بان عملهم
انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا
من الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن
اليها لا بمجرد الاخبار وبقي في المقام اشكال الاشتراط
اليه بتقييد نفي الواسطة للتقريب الذي ذكرنا
يتم فيمن صحب عهده من اول زمان التكليف
كما هو الغالب والواقع في رواة الاخبار التي هي
محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية
بعدم انفكاك من هو كذلك عن احوال

واما حديث

واما حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقق
الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق
ولا يكون له ملكة يصدق بها العدالة فان ذلك غير
ممتنع ومع تثبت الواسطة فلا يقوم الحجة باشتراط
العدالة مطلقا وحكم ان الواسطة المذكورة وان كانت
ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر
لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب
ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة
سلمنا لكن التعليل الواقع في الاية يوجب التثبت
عند خبر الفاسق في عدم الحجر عن الكذب فيقوم في
قبول خبر احتمال الوقوع في الندم بظهور عدم صدق
المخبر على حد قيامه في خبر الفاسق وسيأتي ان
العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد
فيه الضبط لا خلاف في اشتراطه
فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث
ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه
او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او
يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن
الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب
الاختلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب

على سبيل الخطأ غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح
اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق ره لو كان زوال
السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا عن
معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين
بالخبر نعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة
المتأكدة والملازمة بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع
على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا ومع
عدمه باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وبشهادة
القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم
بها وهل يكفي فيها الواحد اولا بد من التعدد قولان
اختار اولهما العلامة في التهذيب وعزاه في النهاية
الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا
يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهدين و
هو شهادة عدلين وهذا عندي هو الحق لنا انها
شهادة ومن شأنها اعتبار العدد فيها كما هو الظاهر
وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار العدد فيها
كما هو الظاهر لان مقتضى اشتراط حصول العلم بها والبينة
يقوم مقامها شرعا فيستغنى عنه وما سوى ذلك يتوقف
الاكتفاء على الدليل احتجوا بان التعديل شرط للرواية
فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد

وانتصر

وانتصر لهم بعض افاضل المتأخرين فاحتج
بعموم المفهوم في آية ان جاءكم فاسق نظرا الى
ان تزكية الواحد داخلة فيه بحيث يكون المزكي
عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك
الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على
نفي الزيادة على المشروط ولا نراه الا مجرد دعوى
سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة
لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة سلمنا
ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه
الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند من
يعمل بخبر الواحد من ان تبين اذ اكثر شروطها
يفتقر الى المعرفة ويحصل لها على بعض الوجوه على شهادة
الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب
من توجيه بعض الفضلاء المعاصرين لهذا الوجه من
الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه
هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا
الحكم بنفي زيادة الشرط يناسب طريقة اهل
القياس فكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير
تأمل من ينكر العمل بالقياس ومما ينبه على ذلك
ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية عن بعض اهل

فمنهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو
مقتضى القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط
العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في
الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول
الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة
كما بيناه انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين
لقيامهما مقام العلم شرعا ومقتضى العموم في الاية على وجه
يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض
في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر
الواحد يقتضي عدم التوقف قبول الخبر على العلم بانتفاء
صفة الفسق مرة وان خبر العدل بمجرده لا
يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف
القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد
من من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة
لا يقال ما ذكرتم وارد على قبول شهادة العدلين اذ
لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول العدلين
تخصيص الاية بدليل خارجي ولا محذور فيه كيف من
تخصيصها لازم وان وافقنا على تناولها للاخبار
بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا يكفي
فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر

في الوجه

في الوجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا عليه
اذا عرفت هذا فاعلم ان طريقة معرفة الجرح
كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد او اشتراط
التعدد جار فيه والمختار في المقامين واحد
اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل
مجردين عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول
فيهما وصار اخرون الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب
فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل
ورابع فعكس واستندوا في هذه الاقوال الى
اعتبارات واهية ووجوه ركيكة لا جدوى في
التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشيء
منها اذ المتعرض منهم للبحث في هذا الاصل قليل
على ما وصل الينا والذي استوجهه العلامة ههنا
هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب
قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما و
ذهب والدي ره الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث
يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح
ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر
السبب وهذا هو الاقوى ووجهه ظاهر لا يحتاج
الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة

اذا تعارض الجرح والتعديل قال الكثر الناس

يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل

انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا

بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا

صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة

مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين

ابن طاوس قدس الله روحه انه ان كان مع احدهما

رجحان يحكم التدبر الصحيح باعتباره فالعمل

على الراجح والا لوجب التوقف وما قاله هو الوجه

العدل

اذا قال احدثني عدل لم يكتف في العمل

بروايته على تقديره لا الاكتفا بتزكية الواحد وكذا

لو قال العدلان ذلك بناء على اعتبارهما وهو

والدعوى وذهب المحقق الى الاكتفا به بل بالغ فيه

حيث قال اذا اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية

يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذ لم يصفه بالفسوق

لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة

ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال

عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعنى نسبته الى

الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول

× هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراط العدالة

في الراوي

في الراوي لان الاصحاب لا يحصرون في العدول

معارضة

سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء الجرح لو انما

يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له

جارح اولا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك

في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف

في شانه كثير من الروايات وبالجملة فلا بد للمجتهد

من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض

حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في

العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا

فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من

الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة

شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف

في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة

السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة

الجرح   لا بد للراوي من مستند يصح له

من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو

في الرواية عن المعصوم نفسه ظاهر معروف

واما في الرواية عن الراوي فللوجوه اعلاها

السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه

او باملائه من حفظه ودونه القراءة عليه مع اقراره ×

به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون
ذلك اجازة رواية كتاب ونحوه ويحكى
عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة
ويعزى الى الكشي خلاف وهذا البحث غير
منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه ان
لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع عند الاول عن
بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث
والعمل به ونقله عن المجاز له لا عنه بلفظ يدل
على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول بنفيه
في غاية السقوط لان الاجازة في العرف اخبار
اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها
من الغلط والتصحيف ونحوهما وما شأنه هذا لا وجه
للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما
في معناه مقيدا بقوله اجازة يجوز مع القرينة
فلا مانع منه ونظيره الاعتراف في القراءة على الراوي
لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفت الى الخلاف في
في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق وان
خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جماعة من الناس
اجازوا في صورة الاعتراف ان يقول الراوي
اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله

قراءة عليه

قراءة عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا
بما ذكر الا المرتضى رضي الله عنه فانه منع من استعمال
هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كان مقيدة
حيث قال فاما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني
قراءة عليه حتى يزول الايهام ويعلم ان لفظ حدثني ليست
على ظاهرها فمناقضة لان قوله حدثني يقتضي انه
سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة
عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفي ما اثبت وهذه
من السيد رضي الله عنه غاية الغرابة فانه سد الباب المجاز
اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة و
تناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله
بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة
اللفظ بل المجاز وهو الاعتراف بما قرئ عليه
تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة
في المعنى وقد نقل العلامة رحمه الله هذا الكلام
عن السيد في النهاية وغيره ونظر قايلا انا نمنع تناقضا
حدثني حال انضمام الى لفظ قراءة انه من سمعه
من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله
ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه
السيد واتفاق من عداه على صحة اطلاق

المقيد على القراءة مع الاعتراف فاني مانع من
اجراء مثله في صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد
المعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة تسويغ
قول الراوي بها حدثني واخبرني وما اشبه
ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع حقا الا
تفصيلا وقد عزي الى جمع من العامة القول به وهي
بالاعراض عنه حقيق هذا ويظهر من العلامة في
النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى رضي الله عنه
القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل
بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان
ما لا يحتمل ان يرويه له ذلك اجازه له او لم يجز ربما
ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها
وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها القول
بنفي الجواز على الاطلاق الا ان التدبر في سابقها
ولاحقها مطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية
بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك
في البحث عن القراءة على الراوي ان كلا من صنف
اصول الفقه اجاز ان يقول من قرء الحديث
على غيره ممن قرءه عليه فاقر به حدثني واخبرني
واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح

انه اذا

انه اذا قرء عليه واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا
كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه
حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان
يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني واخبرني
انه نقل حديثا واخبر عن ذلك وهذا كذب لم
يجز ثم ذكر بعد هذا ان المناولة وهي ان تشافه
المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا
سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرءه عليه ويعترف به
له في علمه بانه حديثه قال فان كان ممن يذهب الى
العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول
حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة
وقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب
الحديث انه في ان الاجازة جارية مجرى ان
يقول له في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي في جواز
العمل به عند من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروي
فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوق
هذا الكلام كله كما ترى يدل على نفي حكم الاجازة
انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني
ونحوه لا مطلقا وقد حكم قبل ذلك في القراءة على
الراوي كما عرفت فهما عنده في هذا الوجه سواء

وتفاوتت عبارته في التأدية عن القبول بينهما
حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وعبر هنا
بما يشعر بنوع شك منه نظراً الى ان دلالة الاجازة على
المعنى المراد دون دلالة القراءة والامر كذلك وقد
عرفته فظهر ان ما يوهم ظاهر تلك العبارة غير مراد
فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة
الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما
بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة
اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد
من قرائن الاحوال لا مدخل للاجازة فيه غالبا
وانما فائدتها ح بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي
صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب
اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن
الاجازة ربما اتى في غيرها من باقي وجوه الرواية
مغيرات رواية التصحيح والامن من حيث حصول
التصحيف وشبهه من انواع الخلل بروية وجه الحاجة
الى السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب
وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه
فلنا خذنا طي ذكرها على عزمنا اصل
يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل

عارفا بمواقع

عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة
عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلا
والخفا ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب
نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل
يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني
في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله
عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد وانقص
قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها
ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ
مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما
بغير العربية او بعبارة واحدة منها وفي ذلك دليل على
جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ
اذا ارسل المعدل الحديث بان رواه عن المعصوم ع ولم
يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمة
لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا
ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عدم
القبول مط وهو مختار والدي ره وقال العلامة
في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا
مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير عند الامامية
وكلامه في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه

كما سنبينه وحكى في النهاية القول بالقبول عن
جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد ابن خالد
من قدماء الامامية وقال المحقق اذا ارسل
الراوي الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف انه
لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن
كذلك قبل بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد
الصحيحة واحتج لذلك بان الطايفة عملت بالمراسيل عند
سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فما اجاز
احدهما اجاز الآخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي
تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ
وحجته من غير اشعار بالقبول والرد لنا ان من
شرط القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه
وهي منفية ممتنعة في موضع النزاع اذ لم يوجد ما
يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهي
غير مفيدة لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي
عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية
عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته
وفي الواقع غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا نعلمه كما
ذكرناه آنفا ومع تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال
فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب

اليه العلامة

اليه العلامة في النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابي
عمير تبعا لجماعة من ان الراوي فيه لا يرسل الا مع
عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة
ان كان مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل
الا عن الثقة فهو محل بشهادة على مجهول
العين وقد علم حاله وان كان مستندا الى الاستقراء
بالمراسيل والاطلاع من خارج على ان المحذوف
فيها لا يكون الا ثقة فهذا المعنى الاسناد ولا
نزاع فيه والعجب ان العلامة ذكر في الاحتجاج
على مختاره في النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل
مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة
ولم توجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا
فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف
فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه
فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع
عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة
فيما ذكرناه من عدم مجهول العين بمجرده فتعين
ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء
وحصوله في غاية البعد وعلى تقديره يخرج
من محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ

فيه وعلى اوله ما ورد على العلامة ره وعلى آخره ان
عملت الطائفة بتوقف التمسك به عندنا على بلوغه
حد الاجماع ولا نعلم حجة القائلين بالقبول مطلقا
وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه
تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله
لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها ان
اسناد الحديث الى الرسول ص واله يقتضي صدقه لان
اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين
قبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا نقلها لظهور
فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما
حققناه فلا نطيل بتقريره ينقسم خبر الواحد
باعتبار اختلاف احوال رواته بالاتصاف بالايمان
والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص
كل قسم منها في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما
اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن
مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ مضافا
الى راو ومعنيين على ما جمع السند الشرائط حتى
الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال
وغيره من وجوه الاختلال فيقال صحيح فلان عن بعض
اصحابنا عن الصادق عليه السلام مثلا فقد يطلق على

جملة من الاسناد

ای غش دار

جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال
بالمعصوم محذوفة للاختصار فيقال مثلا روى
الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان
حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال
حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد
الثاني الحسن وهو ما اتصل سنده الى المعصوم
بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول
ولا ثبوت عدالته في جميع المراتب او بعضها مع كون
الباقي بصفة رجال الصحيح الثالث الموثق
وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص
على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق
على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا وقد
يستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين
في ذينك القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم
يجتمع فيه شروط احد الثلثة بان اشتمل طريقه
على مجروح بفسق او فساد المذهب او مجهول ويسمى هذه
الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقساما
اخر باعتبارات شتى وكلها ترجع الى هذه الاربعة
وليس هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان
الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء

في النسخ لا ريب في

جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف

لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على

اشتراطها بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء

فعل او لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة

وحكى المحقق عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت

الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا

انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به

الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي

يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا

وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن

او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه

قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا

احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء

ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني

انه تعالى امر ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه ثم نسخه

قبل وقته الثالث ما روي ان النبي ص

امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع

الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت

الفعل الرابع ان المصلحة قد يتعلق بنفس الامر

والنهي

والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون

ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو

والاثبات معلقان على المشية فلا نسلم

انه يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابراهيم عليه

السلام لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج

بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت

الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا

لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث المطالبة

بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء

بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن

الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما

فان كان حسنا كذلك والا قبحا على انه مع

ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون ما

مورا به وينتفي التقريب يجوز نسخ

كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد

بمثله لا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة

وجه به ولا يعرف فيه من الاصحاب مخالف

وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وان كان شذوذ

منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ

الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء

اصل

لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا
يجوز ترك المعلوم للمظنون وذهب شرذمة
من العامة الى جوازه وربما نقل بعضهم الخلاف
في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل
الجواز فموضع وفاق وادعى البحث في ذلك قليل
الجدوى فتركنا الاشتغال بتحقيقه احرى واما
الاجماع ففي جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني
على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره
قبل انقطاع الوحي اولا قال المرتضى رضي الله عنه
اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم
الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا
واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع
الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير صحيح
لان القائل ان يعترض فيقول ان الاجماع عندنا
في الامة مستقر في كل حال قبل انقطاع الوحي و
بعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على
ان مذهب مخالفينا كون الاجماع حجة
يقتضي انها الاحوال كلها مستقر لان الله
تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل
انقطاع الوحي وبعده والنبي صلى الله عليه وآله

امكان غير جواز ووقوعات

اجرى

اجرى مذاهبهم بان امته لا تجتمع على خطاء
وهذا ثابت في ساير الاحوال واذا كان الاجماع
دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة
والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام
التي تثبت بها فالمانع من ان يثبت حكم
باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية
تنزل او يثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع
الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجتمعة
على ان ما يثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به
هذا كلام السيد ره وحكى المحقق عن الشيخ بعد
ان نقل كلاما مضمونه كلام السيد انه قال الاجماع دليل
عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ
فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتأخرين
انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا انما يكون عن مستند
قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع
قال المحقق ره وفي هذا الوجه اشكال والذي يجيء
على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على
ان الاجماع انضمام اقوال المعصوم لو انفرد لكانت حجة
فيجوز حصول مثل هذا في زمن النبي صلى الله عليه وآله
ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذلك يجوز

نسخ الحكم المعلوم من السنة او القران باقوال الائمة فجعلهما
قول النبي ص وهذا الكلام حقيق بانه لا يترتب عليه فائدة
مهمة كما لا يخفى معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال
مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل اخر شرعي
متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا
وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست
نسخا للمزيد عليه صلوات كانت تلك العبادة او غيرها
وهو قول جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول
بان زيادة صلوة على الصلوة الخمس نسخ لانها
تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد
واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس
في ان زيادتها هل هي نسخ ام لا والمحققون على
انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي
كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسير
وقال المرتضى ره اذا كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد
عليه في الشريعة حتى يصير لو فعل مستقلا من دون
تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية
التي كانت لها او بعضها فهذه الزيادة يقتضي النسخ
ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال
قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية

لانه لو فعل

لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما
عليه اولا لم يكن لهما حكم ولا كان شرعيا بفعلهما ويجب
عليه استينافهما لان مع هذه الزيادة يتاخر ما يجب
من التشهد والسلام ومع فقد هذه لا يكون كذلك
وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة
وقد حكى المحقق ره عن الشيخ موافقة السيد
على هذه المقالة واختيار هو ما حكيناه اولا
محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل حكم
الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي فيتعين ان
يكون ذلك الحكم المستفاد من العقل لا يكون
الرفع بمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع البراءة
الاصلية نسخا وهو باطل ثم كلام السيد في الزيادة
على الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا
نسلم ان في ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا التشهد
وان كان التغير فيهما ثابتا بل يقتضي ان يكون الشرع
دل على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم
ان يكون الامر بتاخيره نسخا كتجدده اذ لم يرفع الدليل
الثاني شيئا غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما
باق من كونهما واجبتين غاية ما في الباب ان
وجوبهما كان منفردا فصار منضما والشيء لا ينسخ

بانضيافه غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة
اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا
لما اجزئتا بعد ان كانتا مجزيتين فان الاجزاء يعلم
من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا فلو
علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ
اجزائهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا
فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم
بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع
به فكلما يثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا
عند التحقيق اثر هين كغيره من اثار اكثر مباحث
هذا الباب

القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت
لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم
الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا و
المشترك جامعا وهي اما مستنبطة او منصوصة
وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا
من شذ وقد حكى اجماعهم فيه غير واحد منهم
وتواترت الاخبار بالنهي عن اهل البيت عم
وبالجملة فمنعه يعد من ضروريات المذهب واما
المنصوصة فو العمل بها خلاف بينهم فظاهر المرتضى

المنع

المنع منه ايضا وقال المحقق اذا نص الشرع على العلة
وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم
جاز تعدية الحكم وكان ذلك هناك برهانا وقال
العلامة ره الاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة
وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج ح في
النهاية لذلك بان احكام الشرعية تابعة للمصالح
الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة
عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاينما وجدت
وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج
بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل
ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون اسكار الخمر
بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة
واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع
من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز
ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى
يقال ان الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها
بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا
يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد
معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد
عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا

تاكل هذه الحشيشة لا غنا سُم يقتضي منعه من
اكل كل حشيشة يكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء
القيد لكن دليلكم انما يتمشي فيما اذا قال الشارع حرمت
الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى
ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم
بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى ممتنع فرض بدون
المتحركية وان عنيتم بها امرا اخر فيتاتى فيه ذلك الاحتمال

فيه دليل

فهنا لا نسلم انه لا بد في ابطاله منفصل قولكم العرف
يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة
وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم
في العلة المنصوصة انه كذلك قولكم لو صرح بان هي
العلة الاسكار لا شفي ذلك الاحتمال قلنا في هذه
الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اينما وجد لكنه
ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو
اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم
في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا
عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر
اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا فقال
بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان يقال ان
النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية

لان قوله

لان قوله حرمة الخمر لكونه مسكرا محتمل لان يكون في
نفس التعليل بالاسكار المختص فلا يعم وان يكون
في نفس التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم
ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان
التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك
نعم النزاع يقع في ان قوله حرمة الخمر لكونه مسكرا هل هي
بمنزلة علة تحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث
في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم
في جميع مواردها فان ذلك متفق عليه واقول كان
العلامة ره لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب
فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم
متفقون في المعنى وكلام المرتضى صريح بخلاف
ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما
ينبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة
فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما
داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد
يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى الفعل
في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه
دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف و
لهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقير دون فقير

ودرهم دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان
فيما لم يفعل الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال اذا
صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب
التخطي بالقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على
الحكم في قصره على موضعه وليس للاحدان يقول
اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك
انه يفيد نا ما لم يكن نعلم لولاه وهو ما لم كان هذ
الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ودلالته على كون
النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة
الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في
المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا
فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ووجهه يظهر
من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتوضيحه
واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من العلة
حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها
تعلق الحكم بها لا بيان الداعي وجه المصلحة
ذهب العلامة في التهذيب وكثير من العامة
الى ان تعلية الحكم في تحريم التافيف الى انواع الاذى
الزايدة عنه من باب القياس وسموه بالقياس الجلي
وانكر ذلك المحقق رحمه الله وجمع من الناس اختلفوا

تنقيح

في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهومه فحواه
عليه وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة
لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور
ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور
فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط و
الوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول
فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال القوم
انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من
انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق في حجته القائلين
الى كونه مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب
المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف
وعن كونها اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس
الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لما يعتبر
لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا
في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا
يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان
قياسا لما قال به النافي له ورد بانه لا نافي للقياس
الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى
يقال بانه قايل بهذا المفهوم دون القياس وجعل
ذلك حجة على انه ليس بقياس وحجة النافين

القطع بافادة الصيغة في مثله للمعنى المذكور من
غير توقف على استحضار القياس واجيب بان
المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي
لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير
افتقاره الى نظر واجتهاد اذا عرفت ذلك فالحق
ما ذكره المحققين من ان النزاع هنا لفظي
لا طائل تحته   اختلف الناس في استصحاب الحال
ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجي وقت اخر
ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم
ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر
الحكم به في الوقت الثاني الى دليل المرتضى و
جماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد
المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد
مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى
الماء في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب
المضي فيها قبل الرؤية فهل تستمر على فعلها
بعدها استصحابا للحال الاول ام يستانفها
بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول
ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى
رضي الله عنه بان في استصحاب الحال جمعا

بين حالين

بين حالين في حكم من غير دلالة لان الحالين
مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احديهما
وواجدا له في الاخرى فكيف سوى بين الحالين من غير
دلالة قالوا فاذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى
بدليل فالواجب ان ينظر فان كان الدليل يتناول الحالتين
سوينا بينهما فيه وليس هناك استصحاب و
ان كان تناول الدليل انما هو للحال الاولى فقط والثانية
عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير
دليل وجرت هذه الحال مع الخلو من الدليل مجرى
الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم
الاولى الا بدليل فكذلك الثانية اورد سؤالا
حاصله ان ثبوت الحكم في حالة الاولى يقتضي
استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار
الاحكام في الموضع وحدوث الحوادث لا يمنع من
ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من
الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع
واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت
الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل
يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار
وهل يتعلق بشرط مراعى ولم يتعلق قال وقد علمنا

ان الحكم ثابت في الحالة الاولى انما يثبت بشرط
فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود ومن
اتفق الامة على ثبوته في الاولى واختلف في الثانية
فالحالتان مختلفان وقد ثبت في العقول ان من
شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد
استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه في
الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو
فيها مع فقد الرؤية فاما القضايا بان حركة الفلك
وما يجري مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك
معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء يقتضي حكم
الدلالة ثم قال وبمثل ذلك نجيب من قال فيجب
ان لا يقطع بخبر من اخبرنا من مكة وما جرى مجريها
من البلدان على استمرار وجودها فذلك انه
لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما
يقوم مقامها ولو كان البلد الذي خبرنا عنه
على ساحل البحر لجوزنا زواله لغلبة البحر الا ان
يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد
منه حجة القول الاخر ~~متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد~~
وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض
لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما

ان مقتضى

مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا
التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان
العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم
لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون
كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت
سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل
للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتي
الى الاستحالة ويجب ان يكون في الزمان الثاني
جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر
لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر
لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم با
لمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد
والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء
عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب
للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وذلك
كمسئلة كالمتفق من تيقن الطهارة وشك
في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذلك العكس ومن
تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم
خلافها ومن شهد بشهادة بنا على بقائها حتى
يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقا

يبقا النكحة ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في
المواريث وما ذلك الا لاستصحاب حال الحياة
وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب
فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على
وجوب بقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على
ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب
الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق اول
كلام ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد
قال انه المختار وما احتج له بهذه الوجوه ثم ذكر حجة
المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي نختار
نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان
كان يقتضيه مطلقا وجب القضايا باستمراره
الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا
فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق
كقوله خليت او برية فان المستدل على ان الطلاق
لا يقع بهما لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه
فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا
لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضا مطلقا
ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء
فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لان المقتضي هو العقد

لا يثبت

انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل
حال الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل
نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت
حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب
ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به
امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام
جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا
مصير الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيله لموضع
النزاع بمسئلة التيمم ويفصح عنه حجة المرتضى
فكانه استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة
فاستدركه بهذا الكلام وقد اختاره في المعتبر قول
المرتضى وهو الاقرب   في الاجتهاد
والتقليد   الاجتهاد في اللغة تحمل
الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل الثقيل
ولا يقال ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ
الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف
الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل
دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط
الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد
فيها ام لا ذهب العلامة في التهذيب والشهيد

المطلب التاسع

في الذكرى والقدوسي ووالدي في جملة من كتبه
ورجع من العلامة الى الاول وصار قوم الى الثاني وحجة
الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء
فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه
بادلة غيرها لا مدخل له فيها ومعه فكما جاز لذلك
الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الاخرون بان كل
ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا
يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلم من الدليل
واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل
في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث لا يحصل التحقق
المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا
المقام ان فتح الاقتدار على استنباط بعض المسائل
دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها
غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا
الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس
لا يقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد
المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة امكن
الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشأن في
العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون
هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب

الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال
القدرة ولا شك ان القدرة الكاملة ابعد من
احتمال الخطأ من الناقصة فكيف تسوى بها سلمنا
ولكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما
هو على دليل قطعي وهو اجماع الائمة عليه وقضاء
الضرورة به وانتفى ما يتصور في موضع النزاع
اذ تحصيل دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد
المطلق واعتماد التجزي عليه يفضي الى الدور لانه
تجزئ في المسئلة التجزي فح وتعلق بالظن
في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد
المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الفرض
الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد
بحسب الذات وان كان بالوضع الحاقا بالاجتهاد
ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه
ثبوت الواسطة بين اخذ الاحكام بالاستنباط
والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت يركب من
التقليد والاجتهاد وان شئت قلت تركب
التقليد والاجتهاد وهو غير معروف
وللاجتهاد المطلق شرايط يتوقف عليها وهي
بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة

على المسائل الشرعية الفرعية بالتفصيل ان يعلم من
اللغة ومعاني الالفاظ العرفية بما يتوقف عليه استنباط
الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى
الكتب المعتمدة ومن خلافه في ذلك معرفة النحو والتصريف
ومن يتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في
كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة
بالاحكام ان يكون عنده من الاصول المصححة
ما يجمعها ويعرف مواقع كل باب بحيث يتمكن
من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح
والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع
ليتحرز من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب
الاصولية من الاحكام الاوامر والنواهي والعموم
والخصوص وغير ذلك من مقاصده التي يتوقف
الاستنباط عليها وهي اهم العلوم للمجتهد كما نبه
عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك بطريق
الاستدلال على كل اصل منها لا بمجرد التقليد لما فيها من الاختلاف
يتوجه القادحون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع
الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية
تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة
وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول

الكتاب

[illegible]

ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في مواضع
التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصحاب
وغيرهم عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم
بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع
موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث
للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل
الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل
على ما هو دأب المتجرين في علم الكلام وناقشهم
في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد
وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن
مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شروط
الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها
اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت في هذه الزمان
طريقا يحصل بها الدربة فيه ويعين على التوصل اليه
وما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من
توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرنا
فمن الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها
والدعاوى التي تقضي الضرورة من الدين بكذبها
اتفق الجمهور من المسلمين على ان
المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات

[illegible]

التي وقع التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ آثم
لان الله تعالى كلف بالعلم ونصب عليه دليلا
فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة ومخالف في ذلك
شذوذ من اهل الخلاف وهو بكار باب الضعف
واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع
فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور
وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد قالوا اوجب على
المجتهد استفراغ الوسع فيها والا اثم عليه قطعا
بغير خلاف يعبأ به نعم اختلف الناس في التصويب
فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله تعالى
فيها بل حكم الله تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل
مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل
ان المصيب فيها واحد لان لله فيها حكما معينا
فما اصابه فهو مصيب ومن لا فمخطئ معذور وهذا
القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة
في النهاية رأي الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف
بينهم فيه وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد
الحكم بعدم التأثيم كثير طائل فلا جرم كان تركه لا
بتقريب حججهم على ما فيها من الاشكال اوفق
بمقتضى الحال   والتقليد هو العمل بقول الغير

مذهب المعتزلة
ومذهب المخطئة

من غير حجة

من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى
هذا فالرجوع الى الرسول صلى الله عليه وآله مثلا ليس تقليدا
وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول
بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكرها بالنظر الى اصل
الاستعمال فلا ريب في تسمية اخذ المقلد
العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا
تقرر فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة
الاجتهاد وسواء كان عاميا ام عالما بطرف من
العلوم وعزى في الذكرى الى بعض متقدمي الاصحاب
وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال
على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من
مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع او النصوص الظاهرة
وان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع
فقد النص قاطعة في متنه ودلالته والنصوص
محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد
من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام
في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب
على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان
ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان
باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى

استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى القدر
بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة
فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي
عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة
فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه والحق
منع التقليد في اصول العقايد وهو قول جمهور
علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان
الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت
هذا فاعلم ان المحقق ره بعد مصيره الى المنع في
هذا الاصل وذكر الاحتجاج عليه قال واذا ثبت
انه غير جائز فهل هذا الخطا موضوع عنه قال شيخنا
ابو جعفر رضي الله عنه نعم وخالف الاكثرون احتج
رضي الله عنه بالاتفاق العلماء الامصار على الحكم بشهادة
العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة
القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون
اوايل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك
حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمواخذة
فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما
لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوف
على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك

ح ولان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من
غير ان يعرض ادلة الاحكام الكلام عليه ولا يلزمه بها
بل يامره بتعليم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة
وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق
الى موافقة الشيخ على ما حكاه او تردده فيه مع انه
ليس بشيء لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح
عليها ودفع الشبهة الواردة منها ليس بلازم بل الواجب
معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة
وهذا يحصل بايسر نظر فلذلك توقفوا قبول الشهادة
على استعلام المعرفة ولم يكن النبي صلعم يعرض الدليل
على اعرابي لمسلم اذا كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر
كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثار الاقدام
على المسير [افسماء] ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل
على اللطيف الخبير ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه
المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي صحة
رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرايط فيه بالمخالطة
المطلعة او بالاخبار المتواترة او بالقراين الكثيرة
المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لانها
حجة شرعية الا ان اجتماع شرايط قبولها في هذا
الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتامل ويظهر من

الاصحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة قال
في التهذيب لا يشترط في المفتي علمه بصحة اجتهاد
المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل
يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من
اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن
برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق
واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال
المحقق ره ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي
متصدرا او داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال
العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والتورع فانه
قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم
منه الاتصاف بشرائط المعتبرة من ممارسته ومعاشرة
العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى
وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظ كما
ترى وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج
الى البيان واحتجاج العلامة ره بالاية عليه اما
مردود فاما اولا فلمنع العموم فيها وقد ينبه عليه في
النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص
اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى السؤال
الاستفتاء للاتفاق على وجوب استفتاء غير ع بل

عدم

عدم جواز ح فلا بد من العلم بحصول
الشرائط او ما يقوم مقام العلم وشهادة
العدلين ويظهر من كلام المرتضى رضي الله عنه
الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامي
طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه
لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء
في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة
ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول
من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلم عالما
وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس
بالتجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من
التجارة والصياغة وكذلك العلم بالنحو واللغة
وفنون الآداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم
التقليد مع اتحاد المفتي ظ وكذا مع التعدد والا
تفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم
استواءهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد
ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة
من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب
الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة
بقول الاعلم اقرب ويحكى عن بعض الناس القول

بالتخيير ههنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب
ولو ترجح بعضهم بالعلم وبعضهم بالورع قال المحقق
يقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا من
الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن
الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان الورع الاخر
هو حسن ذهب العلامة رحمه الله في
التهذيب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم
على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق وبعض
في شرايط تسويغ الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا
سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به و
بجميع اصوله التي بني عليها وقال في موضع اخر اذا
افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها
في وقت اخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى
وان نسيه افتقر الى الاستيناف نظر فان ادى نظره
الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير
ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب
اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل
الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجب الاستيناف
عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر
لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي

في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتج
بذلك بالاجماع على جواز رجوع الحايض الى الزوج
العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر بالتزام
السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت
ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف
من اجازه والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب
على ما وصل الينا رديئة جدا لا يستحق ان يذكر و
يمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساق له للاجماع
المنقول والمزعوم الحرج الشديد والعسر بتكليف
وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان
صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء
والعسر والحرج يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة
على ان القول بالجواز قليل الجدوى على ان المسئلة
اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد
وح فالقايل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه
فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل
بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف
لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع
الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى
الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب

في التعادل والترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين
الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما
لا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف
ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية
وانما يحصل التعادل مع الياس من الترجيح بكل وجه
لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض وعدم امكان
الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا
في اخبار الاحاد كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها
هي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول
كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من
رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد
الاكثر ابعد عن الخطا من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا
فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين
الثاني رجحان راوي احدهما على راوي الاخر في
وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة
والورع والعلم والضبط قال المحقق رحمه الله ترجح
الشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا
بان الطايفة قدمت ما رواه محمد ابن مسلم ويزيد [?]
ابن معاوية والفضل ابن يسار ونظايرهم على من
ليس له حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم

والاعلم ابعد من احتمال الخطا انسب بنقل الحديث
على وجهه فكانت اولى الثالث قلة الوسايط و
علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط فيه
من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية علو
الاسناد وان كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة
اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل الا انه مرجوح
باعتبار تعدده وانه فان احتمال الخطا والغلط في العدد
الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين
او تساووا في الصفات اما اذا تعددت او كانت صفات
الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان تاثير التعدد
في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد والمساوات في
الصفات مستدرك لان المفروض في باب الترجيح
استقلال احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون زيادة
مع الاستواء فيما عداها اذ لو حصل في الاخر ما ينافيها
او يترجح عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها وبالجملة
فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية
فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه
وحكى المحقق رحمه الله عن الشيخ انه قال اذا روى احد
الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان
راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم

يوثق منه ذلك ينبغي ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال
المحقق ره وهذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب منه
كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه
مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط و
المعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل
يقتضي التقديم مطلقا لا مع عدم الضبط والمعرفة
في راوي المعنى كما شرطه الشيخ ومنها الترجيح بالنقل
الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ
احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن
الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر واما الافصح
فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في التهذيب
اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كلامه افصح وثانيها
ان تتاكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات
دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح
متاكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض الاخبار
التقصير للمسافر بعيد هذا الوقت من قوله فقره ان
لم تفعل فقد خالفت رسول الله صلى الله عليه وسلم وثالثها
ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الاخر
مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون
فيهما مجازيا ولكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما

انتهى

اشهر او اقوى او اظهر منه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر
والاقوى والاظهر والمراد ان يكون دلالة احدهما على
منه غير محتاج الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة
عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس ههنا وجوها
اخر كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه
وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي
لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد
كترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم
وترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو
اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك بين
ثلثة معان ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول
يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني
الى ترجيح الاقوى دلالة على الضعف لان التعليل
يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح
بالامور الخارجية وهي اربعة الاول اعتضاد
احدهما بدليل اخر لانه يترجح به على الاخر الثاني دليل
الثاني اعمل اكثر السلف باحدهما فيترجح به على
الاخر قال المحقق ره اذا اعمل اكثر الطايفة
على احد الروايتين كانت اولى اذا اجوزنا كون
الامام في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان

والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة
احدهما للأصل وموافقة الاخر له فيترجح المخالف
عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى
ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ رح حجة الاول
وجهان احدهما ان المخالف للاصل ويعبرون عنه
بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموافق
ويسمونه بالمقرر حكم معلوم بالعقل فكان اعتبار
الاول اولى والثاني ان العمل بالناقل يقتضي
تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر
فانه يوجب تكثيره لازالته حكم الناقل بعد ازالة
الناقل حكم العقل وحجة الثاني ان حمل الحديث
على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على
ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التأسيس اقوى
من فائدة التأكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر
فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم
بتقديم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث
لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل
فلا يفيد سوى التأكيد وقد علم التأكيد وقد علم
مرجوحيته بخلاف ما اذا جعلنا المقرر فان ترجيحه
يقتضي الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة

اصل عقلي

تقديم

اما الناقل

اما الناقل فظاهر واما المقرر فلوروده بعد فيوق
ما رفعه فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا
ينهض باثبات المدعى قال المحقق رح بعد نقله
القولين وحاصل الحجتين ويرجع ما قال المحقق
انه اما ان يكون الخبران عن الرسول صلى الله عليه وآله
وعلم التاريخ كان المتأخر اولى سواء كان مطابقا
للأصل او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف
لانه لا يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل
ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة عليهم السلام
وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل
لان الترجيح مفقود هنا والنسخ لا يكون
بعد النبي صلى الله عليه وآله الرابع ان يكون احدهما
مخالفا لاهل الخلاف والاخر موافقا فيرجح
المخالف لاحتمال التقية في الموافق وحكى المحقق
رح عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان
في العدالة والعدد علمنا بابعدهما من قول
العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك
برواية رويت عن الصادق ع وهو اثبات لمسئلة
علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه
قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره



واحتج بانه الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق
للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا
الا انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما ان الفتوى لمصلحة
يريها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل
مراعاة المصلحة يعلمها الامام كذلك يجوز الفتوى
وان كان لا نعلمها ان من قال ذلك ليسد باب العمل
بالحديث قلنا انما يفتقر الى ذلك على تقدير التعارض
وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد
باب العمل هنا كلام وهو ضعيف اما اولا فلان رد
الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر
واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مسئلة
بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن نطالبه بدليل
منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه يثبت صحته
فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما انما
يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية
على ما هو المعلوم من احوال الائمة عليهم السلام اقرب
كما ظهر وذلك كاف في الترجيح فكلام الشيخ عندي
هو الحق وقد وقع من تحرير هذه الاوراق في اول
الزوال يوم الخميس من شهر الشوال المكرم وقد مضى
من شهر المذكور اربع وعشرة ايام من شهور سنة خمسين
واثنين ومائتين بعد الالف ١٢٥٢

